覺悟華嚴經

——止於至善的生命理論與實踐

(總釋二十八講)

學人張秉春恭敬整理

南 無 本 師 釋 迦 牟 尼 佛



自歸於佛，

　　當願眾生，紹隆佛種發無上意

自歸於法，

　　當願眾生，深入經藏智慧如海

自歸於僧，

　　當願眾生，統理大眾一切無礙

——《華嚴經淨行品》

前言

2018年初，加拿大蒙特利爾的同學們發心學習華嚴經，當時我們匯集了百餘篇小論文供大家做參考。這些論文文字不多，雖然大略闡述了華嚴經的諸多方面，但是很多材料並沒有做詳細說明。2019年夏天，根據大家的倡議，我們對華嚴經又做了一次講解。這次講解匯集起來一共二十八講，主要針對前面論文中所論述的問題，做進一步詳細說明。儘管不是對經本做消文註釋，但對很多修行者來說，這次的講解應該已經把這部經的主要義理說清楚了。

華嚴經是大乘佛教最重要的經典，是佛教經典的集大成。這部經不但涵蓋了從凡夫地到如來地所有的行法理論和行法次第，在文字上也幾乎涵蓋了所有經典的演說模式。通過學習這部經，如果能明瞭行法理論和行法次第，明了經典的集結模式和文字的解讀方法，並且能夠掌握如何從經典解讀生起確切的行法實踐，那麼從這部經走入佛教的各個方面都將清晰明確，不會迷失。可以說，華嚴經對修行者的行法實踐，具有實質上的指導意義。

淨土宗德高望重的淨空老法師對我們的學習提供了很大幫助。老法師贈送了一套大藏經，又不遠萬里從臺灣運到了北美。對於前輩寄予的厚望，今天的修行者果能深入經藏，依教奉行，那將是最好的報答。

這二十八篇講義中的前面六講，大部分內容是關於中國佛教發展歷史。這部分內容除了參考大藏經和中國儒家道家的經典與相關記載之外，不少地方還參考了當代學者們的論著，其中主要包括蔣維喬先生的《中國佛教史》、季羨林先生的論文集《季羨林講佛教》、馮友蘭先生的《中國哲學史》、以及北京大學哲學系教研室主編的《中國哲學史》等等。學者們在做出嚴謹論證的同時，還提供了各種詳實而豐富的材料。有了他們的辛勤付出和研究成果，才使得我們能夠按圖索驥，比較輕易地就能看清楚中國佛教的發展歷史。他們的研究成果為我們節省了很多時間和精力。

學者們謹慎求實的治學態度，體現在著作的字裡行間，看到之後，確實令人肅然起敬。

幾年來，加拿大蒙特利爾淨宗學會一直積極組織學習華嚴經，很多參加學習的人都有明顯的進步，在修行道路上更加理性和堅定，這是非常令人歡喜的。二十八講文字寫好之後，學會還安排了不少同學參與整理和校對。這些同學都投入了非常多的心力。他們一絲不苟地認真付出，使得講義的文字更加流暢，所言說的內容更加鮮明。這份講義能得以盡快成文，可以供養更多有緣的人，裡面傾注了這些同學的熱忱。

非常感謝組織者的慈悲發心，沒有他們的護持和大力推動，就沒有大家一起學習這部經的難得機緣。也非常感謝參與整理和校對的同學們，如果沒有他們的參與，這份工作恐怕要持續很久才能完成。

華嚴經是佛教的根本法輪，其蘊含的義理深妙無窮，很難用有限的二十八講文字來完全說清。但是這樣的學習可以作為一個開端，一旦打開經典的大門，剩下的道路就會明朗得多。

佛法傳承離不開修行者的理性和參與，希望這二十八講的內容，能夠給更多人帶來啟發，乃至帶動更多的修行者深入經藏，以開顯佛教的真實法義。

末學張秉春

2020年末於溫哥華

目　錄

第一講

我們準備了幾年時間，今天終於能和大家一起學習大乘佛教中最重要的一部經典《大方廣佛華嚴經》，非常難得，非常歡喜。

我們從 2015 年開始整理這次華嚴經的學習內容，到現在過去了四年多時間，如果從開始接觸華嚴經算起，已經有十多年的時間。這期間我們得到了很多大德善知識的幫助，很多善知識雖然沒有見過面，但是他們關於佛教理論的宣講，哪怕是只有一段文字、一句話，很多時候對我們的學習都有非常重要的啟發。

有時候，善知識一句話就像一把鑰匙，能夠解決修學中長時間留下來的問題，甚至能解決以前沒有察覺到的問題。

很多修行者為法忘軀的勤奮精神，給了我們很大鼓舞。

所以，大家有這樣的機會一起學習這部華嚴經，是對這些幫助過我們的大德善知識們最好的報答。我們希望能以螢火之力推動這部經典的學習，也希望能利用這個難得機緣，把一點學習心得彙報給大家，同大家一起從這部經中，學習到佛教的根本理論，對於佛教的教理教義、行法義趣，有更全面、更清晰的瞭解，從而能夠落實到修行實踐中，能夠行法精進少走彎路，甚至能夠得佛密義證佛菩提。

華嚴經是演說圓滿生命成就的經典

華嚴經歷來被祖師大德們推崇備至，稱作是佛教的根本法輪。

這部經是敘述生命圓滿成就的經典，一切有情眾生皆可以到達這部華嚴經所描述的圓滿境界。

祖師大德們對於華嚴經的讚歎非常崇高，可以說是獨一無二、無出其右。對華嚴經的讚歎，實際上也是對一切有情生命圓滿成就的讚歎。這些讚歎汗牛充棟無以復加，我們就不需再重複了，總體來說，正如過去人常講的那樣：『圓滿究竟、不可思議』。

不可思議的意思是講，語言和思惟不夠用，達不到經典所要演說的成

就境界。經典的文字演說，甚至一切善知識演說，需要通過特別的解讀方法，將語言文字轉換到自己的生命實踐中，才能領略到其中的意義。

也就是說，只有依靠證得、靠修行成就，靠嚴密的觀察、縝密的思惟和智慧生起，才能切實體會到這部經典演說的不思議境界。不但華嚴經如此，實際上所有宗教經典都是如此。

不論時代怎麼發展，祖師們對於《華嚴經》的溢美之詞皆難以超越，從中可以看出這部經在佛教中的崇高地位。

在過去的一年多時間裡，雖然給大家提供了一些學習材料，但是文字比較簡略，很多內容沒有作詳細說明，很多經典依據、歷史背景也沒有提供出來。如果有同學已經對華嚴經、對大乘佛教的教理教義有相當程度的認識，可能根據我們提供的學習材料，學習起來會比較順暢，進入華嚴經會比較快，但是如果對於大乘佛教的行法和理論比較陌生，學習起來可能就會比較吃力一點。

所以，這一次的機緣非常讓人歡喜，有同學希望我們對華嚴經學習提供更多一點說明，把不少材料裡面沒有辦法說清楚的地方，再詳細解釋一下。我們也期盼能有機會和大家一起學習，共同提高，期望能夠給大家提供一些切實可行的方法，給大家分享更多一些學習體會，這樣讓大家能夠領略到華嚴經的不思議處。

學習華嚴經是修行者成就圓滿生命的過程，是一項偉大工程，甚至可以說是生命中最重要的工程，是古往今來的修行實踐者所嚮往的，很多修行者生生世世修行實踐，最終的歸宿就是匯入華嚴經的成就境界。這部經典所要到達的境界，是全面而完整的生命成就。

明確華嚴經的學習方法和指歸

我們在後面的學習中所要提供的內容，——包括密法言說解讀、經典架構解析，以及行法理論、行法實踐、行法指歸等等，很多都是在過去成就者們的理論上建立起來的，同時也結合現代修行者的學習方法和思惟方式，對華嚴經的結構重新規劃、詳細解析得來的，目的是希望有更多的人能夠走入這部經，能夠實踐並且成就這部經。

如果沒有前輩們開拓出來通往華嚴經的道路，也就是通往真理的實踐道路，讓我們從頭開始來學習這部經，實踐這部經，困難不可想像。

華嚴經是佛教的根本法輪，幾乎包含了所有佛教經典的演說方法和成就理論，我們也期望通過這部經的學習，掌握到佛教經典的演說模式，從而對於所有經典有一致的解讀方法，能夠對於佛教整體理論有清晰完整的瞭解，避免僅僅以一宗一派的說法來詮釋整個佛教理論體系。

大家都知道，華嚴經是演說生命整體成就的經典，包括了完整的行法理論和行法次第。生命本身即是完善的、完整的。佛教其他經典都是以這部經的成就為核心和指歸，是這部經的眷屬經。眷屬經對於生命中的某個方面、行法中的某個成就，能夠做出詳細完整的解說，但是一般只針對某個方面而言。所有眷屬經綜合在一起和華嚴經是一個整體。華嚴經和所有的眷屬經，各自所要完成的功能不一樣。

華嚴經與眷屬經共同詮釋完整的佛教理論

華嚴經和所有的眷屬經總合在一起，正如一棵大樹，它的樹根、樹幹和樹枝、樹葉，各自有各自的功能，合在一起成為一棵大樹。華嚴經即是相當於構建出了大樹的整體，把圓滿生命成就境界刻畫出來。但是華嚴經在很多地方相當於素描，這棵大樹的細節，則離不開眷屬經深入微細的論述。

學習華嚴經不但不會影響我們對其他經典的學習，不會影響當前的行法，反而會因為學習這部經，更能讓我們對於佛教整體理論、行法次第、成就指歸有更完整更系統的瞭解。不但如此，同時還能讓我們明瞭每一步修法中的確切所在，檢查行法上是否出現偏差、是否出現誤解。如果出現問題，那麼出現偏差的地方在哪裡，為什麼會有這樣的偏差，怎樣調整，然後也能知道下一步行法應該到哪裡、怎樣到達那裡，每一個修法階段有什麼差別，自己應該怎樣調整，等等。

佛在經典中對於這樣的修行方式，稱作是『如實知之』。『如實知之』是佛陀對每一位修行者提出的要求。修行者不單要對一切法的觀察和思惟如實知之，還要對自己的修行狀況如實知之。

佛在經典中每次說到修行者的成就，對於弟子們的成就印證，都必定加上這句『如實知之』。也就是說，如實知之是每個修行者成就的必然標誌。

因此，如果失去對於佛教整體理論的通達明瞭，僅僅依靠一門一派的

思想和說法，就容易在修行上出現誤區，出現盲點，容易受一非餘得少為足。同時也會因為對行法理論和行法次第沒有確切認知，不知道自己當前修行在哪一個位置，於是造成一種錯覺，以為只要守住一法，就能從凡夫地一直到達如來地，而對其他不同的行法理論加以排斥，甚至加以懷疑和誹謗等等，這些都是很冤枉的。

可以說，所有這些問題，不管是否意識到，其實都常常發生在我們的行法實踐和認知中，而通過系統學習華嚴經的理論和行法，這些問題都會顯明出來而得以糾正。

華嚴經結構是依據佛所演說的行法理論而建立

華嚴經說起來很大，『大』不單是指這部經的文字分量，更是指其理論體系和結構。這部經包含了完整的行法理論和行法次第，修行者從發菩提心到如來地成就無上正覺，這之間每一步是怎樣的行法，每一行法是怎樣的形式、怎樣成就、怎樣因緣生起、怎樣辨別是非曲直等等內容，全部集合在一部經裡，這是其他任何經典所不具備的。如果具備同樣的屬性，那部經也可以稱作是華嚴經。

華嚴經結構是按照佛陀時代的修行理論建立起來的，在以後的學習中，我們會提供非常多經典依據來說明這個問題。可以說，華嚴經是對佛教行法理論、行法次第做的一次總體性集結，也是對佛陀思想的完整集結。正因為如此，所以看上去很龐大，尤其是它的結構看起來很複雜。如果不按照特別的學習方法，把這部經的核心架構先看清楚，然後再由遠及近，由整體到細節一層一層地學習，就會顯得無從入手。

華嚴經是按照行法理論和行法次第一步一步構建起來的。

每一位修行者從凡夫地發菩提心開始，最後到達如來地圓滿成就，中間需要經歷不同的修法階段，這些階段不論在行法模式、還是證入模式都不一樣，每一位次的行法依照怎樣的行法理論，在華嚴經裡面都能找到詳細說明。從大的方面來說，華嚴經講到了四個階段的六位行法，如果詳細來說，有五十三個位次的行法，每一個位次的行法所要完成的目標不一樣，循序漸進次序井然。

無上正覺是在一法一法的精進中獲得

比如蓋房子，蓋平房、蓋三五層的樓房、和蓋一百層的摩天大廈，三者完全不同。站在不同的樓層，人們所見到的景色也不相同。相鄰的兩層雖然看上去差不多，但是一層一層地積累下來，地面的一層和第一百層所見到的景色則完全不一樣。

一百層摩天大廈相當於行法中的一百個位次，在華嚴經來說，就是五十三個行法次第。五十三個行法次第有共同的部分，也有不同的部分。共同的部分是指修行者要能一心清淨和不斷精進，這是所有行法的基礎和核心，而不同的部分則是指每一位次的行法中，此一心清淨和不斷精進皆有各自相應的細節和標準。

在五十三個位次的行法中，修行者如果在某一個行法階段停滯不前，不再努力精進，即是墮入二乘聲聞行法。只有圓滿五十三個位次的行法，才能到達如來地無上正覺。只有到達無上正覺的修行者，才能最終成就往詣無量世界無量眾生的無量法中自在無礙。

有沒有一種行法可以從初發心一直到如來地無上正覺？回答是肯定的。在大乘佛教理論中，即是智慧精進和行不放逸，在佛經中的語言即是從『如是我聞』到『依教奉行』。

佛教的根本成就是阿耨多羅三藐三菩提，阿耨多羅三藐三菩提是於一切法通達明瞭，而於一切法無所住著。在華嚴經五十三個位次的行法中，阿耨多羅三藐三菩提隨行法位次不同，其表現形式也不相同。

以內在覺知模式的行法學習華嚴經

基本上來說，眷屬經所要做的工作相當於完成摩天大廈一層兩層的建設，華嚴經所要完成的是整體一百層的建設規劃。當然，眷屬經所完成的一層兩層的建設工作，並不一定是指最基礎的部分，也有針對十層百層的行法部分，甚至有針對等妙覺位的行法部分，但是總體上來說，眷屬經不是針對所有位次的行法理論。

大多數眷屬經會針對修行中的某一個問題給出來詳細的論述，所以，學習華嚴經和學習其他經，從方法上說有很大差別。可以說，自古以來無數的修行者學習華嚴經的時候，所遇到的困難都在這裡。很多人按照學習其他經典的方法和模式來學習華嚴經，最終都收效很小，甚至很多人完全

迷失在華嚴經浩瀚的經文裡。很多修行者窮畢生精力，只能停留在誦讀華嚴經階段，根本無法去實踐華嚴經，更談不上成就華嚴經。

以往學習經典的模式，大多數都是以聞法模式和消文模式。聞法的意思是指依聽聞而修行，善知識講，修行者聽。消文模式是指讀誦經文加以解說，依文解意。這兩種方式，對於初學者來說，入門快，進步快，也可以到達一定程度的成就地。在經典上，佛陀稱此為信行模式。這種模式對於學習華嚴經來說，只能作為過渡。要實際走入華嚴行法，需要啟動另外一種學習模式，就是內在生起的覺知和思惟，從覺知思惟轉入到行法和證入。在經典上，佛陀稱之為『法行』模式，我們稱其為內在覺知模式。

內在覺知模式的行法，對於學習華嚴經來說，逐漸要成為主要的學習模式。只有通過這種模式來學習，才能突破以往學習這部經時所遇到的瓶頸，明瞭經典的密法言說和集結模式，將經典的語言轉化到行法實踐中。當修行者真正能把經典語言轉化到行法實踐，就進入到身證模式。到達身證模式後，就好比《楞嚴經》中所說：『此是微塵佛，一路涅槃門』。自己就知道後面的行法怎樣生起。

聞法模式和內在覺知模式在行法上有本質的不同

聞法模式的行法和內在覺知模式的行法完全不同，就好像前面提到的蓋房子，聞法模式的行法就好像蓋三五層的房子，甚至只能蓋個平房，地基、選址、材料都不是十分嚴苛，甚至通過經驗和努力，不需要什麼詳細的設計圖紙也可以蓋起來。但是蓋一百層摩天大廈的方法，和蓋三五層的房子、蓋個平房則完全不一樣，它對於工程相關的所有東西都要一絲不苟，甚至會非常微細繁瑣面面俱到。光是設計圖紙可能就需要幾噸重，裡面涉及的內容、名相、結構、水電、安全等等，更是超出想像。

蓋摩天大廈就需要這樣，華嚴經的理論與行法就彷彿是蓋摩天大廈。

所以，剛剛開始接觸到這部經時，可能會覺得學習起來比較費勁，感覺到理論結構、言說名相非常多。但是要知道，生命本身就是這樣，學習華嚴經不是超出生命的範圍，而是確切演說它本來的意義。

從蓋摩天大廈這個例子就能體會到，儘管華嚴經很大，看上去結構很複雜，但實際上它也是有章可循的。我們這一次所採用的學習方法，就是從不同的角度，對這部經進行重新梳理，整理出符合這個時代修行者的行

法內容，重新探索如何走入這部佛門中最重要的經典。

按照這種方法，我們力爭在盡可能短的時間裡，讓大家對華嚴經有一個完整的認識，從對這部經遠距離的禮拜和讚美，逐步到近距離的觀察思惟，然後開啟華嚴經大門，真正走入到這部經的殿堂裡來。剛才說到，這部經是演說生命圓滿成就的經典，當一個人真正能夠走到華嚴行法中，事實上也就開啟了自己的生命成就模式。

相信我們越是深入學習，越是能夠體會到，佛陀的經典演說和我們的生命息息相關一刻不離。

龍樹菩薩於龍宮集結華嚴經

華嚴經亦稱作一切經，這部經的集結者是龍樹菩薩。

龍樹菩薩是西元二世紀前後印度偉大的佛教修行者，他證得登地位，深入龍宮，見到三本華嚴經：上本華嚴、中本華嚴、和下本華嚴。

三種版本的華嚴經，只有下本華嚴是我們這個世間的修行者可以受持，於是龍樹菩薩將這部下本華嚴經帶到了世間廣利有情。

華嚴經在演說方式上，涵蓋了龍樹菩薩之前所有經典的演說方法，是把佛陀的一代時教，包括行法理論、行法次第、不同種性的成就模式等等，加以規劃整理，以三處演說的形式呈現出來。

這三處演說中：第一是在『摩竭提國阿蘭若法菩提場中』演說如來地圓滿成就；第二是在『普光明殿』演說佛教行法理論和行法次第；第三是在『入法界遍一切處』演說五十三位精進行法。華嚴經的三處演說具體內容，我們會在以後的學習中解釋清楚。

我們這一次的學習內容，主要是針對經典解讀，特別是針對華嚴經解讀。在華嚴經學習開始之前，我們要做一些學習上的準備，要把一些學習解讀大乘經典所必須的概念、行法模式、必須的理念梳理清楚。

我們會依照三個階段來進行：

第一階段是簡單介紹佛教在中國的發展歷史，主要是介紹魏晉南北朝、以及隋唐時期的中國佛教，讓大家瞭解一些佛教在中國發展的歷史背景，特別是與華嚴經相關的一些歷史背景；

第二階段是介紹大乘經典的解讀方法，包括經典中的法數、密法言說和集結模式；

第三階段是介紹華嚴經的核心思想和行法理論、行法次第。

這些內容，有時會相互穿插，在後來學習到華嚴經的時候，也還會牽扯到歷史的問題和更加細緻的經典解讀問題。

第二講

上一次，我們談到了華嚴經和眾多眷屬經之間的差別，特別給大家介紹了，華嚴經和其他經典學習模式上的不同，強調了內在覺知模式和聞法模式上的差異，修行者要以內在覺知模式的行法才能深入到華嚴經的理論和行法中。

修行者在不同時期有不同的行法模式

這兩種行法模式，佛陀在經典中實際上都說到過，這兩種之外，還有其他的模式。『模式』是我們現在的說法，在佛教理論中，不同模式對應不同的行法次第。比如在上座部經典中佛陀所說的行法次第，包括信行、法行、信解脫、身證、見到、慧解脫、俱解脫等等。其中『信行』即是聞法模式的行法，『法行』即是內在覺知模式的行法。

關於信行與法行模式的辨別，世尊在《增一阿含經》中有這樣的說法，修行者從中可以看出它們的差別和所能到達的成就處：

【彼云何名為持信人？或有一人受人教誡，有篤信心，意不疑難，有信於如來、至真、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、號佛、世尊，亦信如來語，亦信梵志語，恆信他語，不任己智，是謂名為持信人。

彼云何名為奉法人？於是，有人分別於法，不信他人，觀察於法，有耶、無耶、實耶、虛耶，彼便作是念：此是如來語，此是梵志語。以是知如來諸法者，便奉持之，諸有外道語者，而遠離之，是謂名為奉法人。】

『持信人』即是聞法模式的修行者，這樣的修行者，不但信如來語，『亦信梵志語，恆信他語，不任己智』。而『奉法人』即是內在覺知模式的修行者，是所說的法行人，這樣的修行者能夠生起思惟覺知力，分別於法，觀察於法，『以是知如來諸法者，便奉持之，諸有外道語者，而遠離之』。在《解深密經・分別瑜伽品》中，世尊與彌勒菩薩論義，亦說到同樣的問題，可以和上面的經文做個對照，經文是這樣：

【善男子！若諸菩薩隨先所受所思法相，而於其義得奢摩他毘缽舍那，名依法奢摩他毘缽舍那。若諸菩薩不待所受所思法相，但依於他教誡教授，而於其義得奢摩他毘缽舍那，謂觀青瘀及膿爛等，或一切行皆是無常，或諸行苦，或一切法皆無有我，或復涅槃畢竟寂靜，如是等類奢摩他毘缽舍那，名不依法奢摩他毘缽舍那。

由依止法得奢摩他毘缽舍那故，我施設隨法行菩薩是利根性。由不依法得奢摩他毘缽舍那故，我施設隨信行菩薩是鈍根性。】

這些模式對於修行者來說，不是取一捨一的關係，並不是說，那種方式就一定好，哪一種就不好。要看具體的行法因緣、行法次第，還要看行者種性。但是每一種方式，他們的成就不一樣，需要通過教理教義的學習，來看清楚自己行法上的確切所在。

從行法次第的角度來看，修行人從凡夫地要到達如來地，聞法模式的行法是必經階段，在善知識的指引下，慢慢過渡到能夠生起正知見和正思惟，從而逐漸到達身證和見到，乃至最終到達無上正覺。

這個過程像是孩子學走路，父母不能總把孩子放在嬰兒車裡，必須要經歷一段時間的摔跤訓練，然後才能行走和奔跑。對於善知識的立場來說，他們有大慈悲心，希望把自己所證直接轉交給我們。但是從行法上來看，這是做不到的。父母親可以在小孩子學走路的時候提供幫助，提供保護，卻不能代替孩子成長。父母親不可能把走路的技術，直接轉給孩子，不可能讓他們直接奔跑。

所以，內在覺知的行法模式並不是對於聞法模式的否定，這是行法實踐上的兩個階段、兩種模式。沒有人能從凡夫地直接生起正知見和正思惟，甚至直接到達如來地，而是需要有一個聞法起修的過程。

聞法信行是走入佛門必須的一步

世尊當年身處王宮，見世間生老病死，發起出離生死心，然後發心修行勇猛精進直至成就無上菩提，也是從聞法信行開始。《無量壽經》中法藏比丘遇到世間自在王如來，『聞佛說法，歡喜開解』，同樣是從聞法信行開始的。

中國古人講，聖人能夠『聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之

能禦』，也講『朝聞道，夕死可矣』，還有說『上士聞道，勤而行之』等等此類，都是講同樣的道理，都是從聞法信行開始，然後勇猛精進依教奉行，最終到達聖賢成就地。

這些成就者成就聞法之後，轉入到精進行法，在佛教中來說，就是生起內在覺知行法。《無量壽經》中的法藏比丘，『聞佛說法，歡喜開解』，然後『尋發無上真正道義』，這就是轉入到內在覺知模式的行法。法藏比丘並未離開世間自在王如來，是在修法模式上，從『聞佛說法』轉到了『尋發無上真正道義』。『尋發』是指馬上改變，時間很短。真的發心一定要從內在生起，一定要依靠內在的覺悟力。

在淨土修行者來說，真正的實報莊嚴土一定是從內在覺知模式的行法開始。『實報』的意思是證得，自己能夠體會到，自所成就才是實報。如佛在經典上說『第一義者，聖智自覺所得』。如果用行法次第來衡量，最少要『身證』位才算數。在華嚴行法中，最低要到達第七住位。

這是修行者從聞法、到智慧精進、再到證入和圓滿必須的階段。如果總是停留在聞法階段，我們和『身證』位就永遠保持著距離。像法藏比丘這樣的修法實例，在華嚴經裡面非常多，在其他大乘經典中也非常多。

華嚴經和一切眷屬經是一體，都是完成生命圓滿成就所必須，但是他們各自完成的功能不相同。學習華嚴經不但不會影響現在的修法，還能讓現在的修法更加準確清晰。有一些理念可能在學習華嚴經之前，不容易體會到，但是隨著學習進步，肯定會有深刻的認知。

依照華嚴理論不斷調整自己的行法

華嚴經行法非常重視行法次第，不同種性的修行者，在不同時期、不同宗派，行法不同，理論也不同。即便是同一個行者，隨著修行進步，知見也會隨之改變，正如佛所說，無有定法可言。所以不能以單一的、固定的思惟模式來學習華嚴經。修行的目標是獲得生命的自在解脫和成就無上正覺，不同的人在不同的因緣下所受到的煩惱束縛並不相同，獲得自在解脫的方法也就不一樣。

我們學習華嚴經，首先是要明瞭佛教完整的行法理論和行法次第，如果以前不是按照這種方式學習，或者行法和知見只是依照某一宗某一派某一位善知識的說法建立，可能就會有不少需要調整的地方。

這些不一致的地方，非常可能是行法在不同次第上的不同表現，不一致不意味著是非對立和分別取捨。

所以，隨著我們逐步深入地學習這部經，相信大家一定能找到最適合自己的行法。如果目前已經有確定的行法，比如禪宗的參禪、淨土宗念佛等等，那就繼續聽從善知識的行法，認真修學。學習華嚴經同樣會給大家帶來不一樣的啟發。

學習華嚴經的五類參考材料

我們這次學習華嚴經的主要材料來自五大類：

第一類是佛經，包括上座部經典和大乘經典。經典是行法實踐最可靠的皈依處，是行法的成就處，任何其他人的言說都不能替代，離開了佛陀的經典，我們就可能偏離佛教，甚至可能不是佛教。

第二類是菩薩論，主要是依龍樹菩薩、彌勒菩薩，還有無著、世親、馬鳴菩薩的論著，這些同樣是我們學習的重要依據。這些大成就者們所建立的理論演說，和對佛經的詮釋決定沒有過失。

第三類是中國祖師們的論著。

第四類是古大德們的註解。

第五類是當今善知識演說。

這五類材料當中，最重要的是佛經和菩薩論，這是最核心的學習材料，也是最可靠最根本的。我們也建議當今的修行者，要肯花時間回到佛菩薩的經論中去學習，這是佛菩薩最直接最根本的教誨，絕對不會有偏差。任何其他人的言說都不能代替佛經和這些菩薩論。

儘管我們介紹的內容都出自佛菩薩的經典論著，但是也不必要每一次都要給出詳細的經典出處，如果那樣，我們的學習會非常繁瑣，還容易讓大家把關注的要點從華嚴經轉移到別的地方去。

華嚴經是一切經，涵蓋了所有經典的演說意義，幾乎每個章節都能在其他經典中找到相應的影子，喜歡深入經藏的修行者，按照我們給出來的線索，一定會慢慢有所體會。

學習佛教史對今天的修行者來說非常重要

我們首先簡單介紹一下佛教在中國的發展歷史，主要針對佛教到達漢地之後的情況，在印度的發展過程也會提及，但不是重點。我們不是做詳細的佛教史講座，那會需要特別多的時間，雖然非常有趣，也很必要，但是就目前來說，我們的主要力量還是放在華嚴經的學習上。

介紹佛教歷史，是為了大家能對佛教的傳入，中國各個宗派思想的建立、祖師們的活動年代，他們對於中國佛教的貢獻，祖師們思想形成的社會背景、經典背景、文化背景等等，有一個概括性的瞭解。

雖然不需要到達學者那樣的細緻入微，但也不能完全無知。佛教傳入中國，對中國文化起到了至關重要的影響，這個過程並非一蹴而就，從佛教傳入中國，到佛教在中國根深蒂固，經歷了幾百年時間。如果能夠瞭解佛教在中國的傳播過程，對我們的理論建立和修法實踐將會很有幫助。

中國佛教宗派思想體系建立和祖師們的著述有其時代背景。隨著年代的不同，以及社會背景、經典背景的不同，宗派思想體系和修行者的思想構建會受到什麼樣的影響，這些影響會給我們後來的修行者帶來怎樣的啟示，這都是我們必須要關注的。

實際上，今天的很多知見偏差，正是過去人留下來的，是古人思想受到各方面因素的局限所造成，很多被後人當作正知見繼承了下來。

中國佛教思想建立最重要的三個階段

隨著佛教在不同地區和不同歷史時期的發展延伸，學者們將佛教大體劃分為五個時期:

第一，世尊在世時期的佛教，稱作根本佛教。

第二，世尊入滅百年前後時期的佛教，稱作原始佛教。

第三，世尊入滅百年到西元前一世紀時期的佛教，稱作部派佛教。

第四，西元前一世紀到西元五六世紀時期的佛教，稱作大乘佛教。

第五，西元五六世紀到西元十二世紀時期的佛教，稱作秘密佛教。

這五種佛教的表現形式有不少差異，但亦不是截然分開，其核心理論

和演說方法都是釋迦牟尼佛所創立。修行者明瞭佛教理論的根本實質和佛陀說法的語言模式，站在修行成就的立場來看，即能突破所有形式上的差異。中國佛教主要是傳承大乘佛教的思想體系。

我們把中國佛教歷史，按照時間順序分作三個階段，以鳩摩羅什和玄奘兩位法師作為兩個時間標準。

第一階段，從佛教傳入中國到鳩摩羅什前後的三四百年。

第二階段，從鳩摩羅什到玄奘法師之間的不到三百年。

第三階段，玄奘法師之後的不到三百年。

鳩摩羅什到長安之前佛教界重要人物

鳩摩羅什是西元 401 年到長安，413 年入滅，是中國佛教史中非常重要的人物。在鳩摩羅什之前，我們需要關注的主要人物有：

首先是迦葉摩騰和竺法蘭，兩位法師是最早來華的印度出家人，據記載是西元 67 年到中國，是佛教《四十二章經》的翻譯者。

第二是安士高，安息國人，就是今天的伊朗人，西元 147 年來華。

第三是支樓迦讖，大月支人，是最早翻譯大乘經典的譯經師，西元 167 年來華。

中國佛教大規模的譯經是從安世高和支樓迦讖兩位尊者開始的。其中安世高翻譯的經典偏向於聲聞乘，主要是經律和禪學。支樓迦讖翻譯的經典則偏向於大乘。譯經師翻譯經典有所側重，與其本人的習學傳承有關係，也和法師所從來國的佛教背景有關係。從法師的習學，能夠感受到其所來地域對於不同佛教思想的偏愛。

第四是道安法師，西元 312 到 385 年間東晉人。道安法師是最早開始給佛經作註解的人，也是最早把佛經分作序分、正宗分、流通分，並且倡導出家人隨釋迦姓的人。

第五是康僧凱，康國人，就是今天的烏茲別克斯坦人。他是鳩摩羅什之前到達漢地的法師。目前存世的五種《無量壽經》原譯本中，他是其中一本的翻譯者，並且他的譯本流通最廣。

第六是僧伽提婆，西元 365 到 384 年期間居住在長安。僧伽提婆是漢

傳佛教《中阿含經》和《增一阿含經》的翻譯者。

以上是鳩摩羅什到長安之前我們需要關注的重要人物。

與鳩摩羅什同時期的重要人物

與鳩摩羅什同時期的重要人物，我們需要關注以下幾位：

首先是慧遠法師，西元 334 到 416 年間人，中國淨土宗的初祖。

第二是法顯，西元 334 到 420 年間人，是玄奘法師之前到達印度並且又返回中國的重要人物，著有《佛國記》。

第三是覺賢尊者，也就是佛陀跋陀羅，西元 359 到 429 年間人，他來自佛陀的故鄉，是六十華嚴的翻譯者。

第四是北涼曇無讖尊者，西元 385 到 433 年間人 ，是四十卷《大涅槃經》的翻譯者。

佛教進入中國之後並不是獨立發展的，要結合當時的文化背景、歷史背景，才能看清楚其具體發展軌跡。佛教之外，有一些重要人物、重要事件對佛教思想中國化影響很大，也需要特別關注。比如張道陵，西元 34 到 156 年間人，他是中國本土宗教的重要人物。鄭玄是西元 127 到 200 年間人，王弼是西元 226 到 249 年間人，範縝是西元 450 到 515 年間人，他們都是那個時期中國思想發展史上的重要人物。

鳩摩羅什前後，正是中國歷史上三國兩晉南北朝時期，那段時間的歷史事件和人物就更多。

這些重要人物的詳細材料，在網路上很容易找到，每個人都能開一門學科來仔細研討。我們提出來希望大家注意，去多做功課，把那個時期的歷史背景弄清楚，特別是把這些重要人物的核心思想弄清楚。要能把諸多事件、人物合在一起來看。很多時候，眾多因素之間彼此相互影響。

佛教進入中國，與中國歷史發展合在一起，與本土文化和思想的發展同時進行，各個時期佛教中的重要人物，都不是孤立於歷史之外，很多佛教人物的思想建立都和當時的歷史背景、思想背景、還有佛教經典背景相關。當今的修行者需要看清楚中國佛教是在什麼背景下發展起來，看清楚各個時期主要思想流派是怎樣建立，它們之間怎樣相互影響、相互促進和相互融合，這對瞭解真實的中國佛教非常有幫助。

佛教初期的基本標識

佛教進入中國，有歷史記載是從西元 67 年東漢漢明帝時期，印度的兩位僧人迦葉摩騰和竺法蘭來到中國開始的。迦葉摩騰也稱作葉摩騰。

竺法蘭的名字中，『竺』代表印度，印度古時候稱作天竺，從印度來的法師，很多時候把『竺』字放在名字前面。佛教出家人命名的方法很多都是這樣，像安息國來的安世高，是把『安』字放在名字前面，康國來的康僧凱是把『康』字放在前面，祖籍月支國的支樓迦讖是把『支』字放在前面。但是，後來也有漢地的出家人把師父的字放在前面，所以名字前面是『竺』字的，也未必全是從印度來。後來道安法師倡導出家人隨釋迦姓，從此才有後來的出家人皆是釋姓的傳統。

迦葉摩騰和竺法蘭兩位法師帶到中國的經典中，我們最熟悉的就是《四十二章經》。

《四十二章經》是語錄體的形式，並不是我們現在讀到的佛經模樣。現在的佛經，翻開經本都是以『如是我聞』開始。但是《四十二章經》是一段一段的語錄，是『佛說』怎樣、『佛說』怎樣，一共四十二段，所以稱作四十二章，每一章之間沒什麼聯繫，相當於《論語》中的『子曰』如何。這部經實際上是從很多經中收集來的佛陀說法的句子。從這部經的題材上可以看得出來，這是佛教剛剛進入中國，按照中國的經典樣式集結的佛陀說法。

中國從先秦到漢，聖人的話大多都是用這種形式記錄下來，短小直接，漢以後，漸漸過渡到散文體，開始說大而有系統的道理。佛經也是這樣，上座部經典都很短小簡單，但是到了方等和般若時期，經本就越來越長，越來越講究哲理性。

這段時期，西方哲學開始發展和完善，佛教的因明學亦逐漸發達，佛教從西元前後，開始慢慢哲學化，所演說的理論就越來越微細。

早期佛教經典的翻譯特徵

關於佛經翻譯的問題非常廣泛，《四十二章經》中的『佛說』，提示我們的就是『佛』這個字，是單音字，和其他經典不同。早期的佛經沒有固定的翻譯用詞，有時候可以翻譯成漢語，有時候只能用音譯。

佛經中有不少道家的用詞，都是那個時期加進來的，最常見的是『無為』和『道』，還有一部分和儒家經典很像。

那個時期的佛經，說到佛，都是用佛陀、浮屠等等的雙音節字。現代人認為『佛』是由雙音節字簡化而來，實際上並非如此。『佛』這個字在佛教中非常重要非常崇高，有著非常特殊的意義，不可能被簡化，就好像『阿耨多羅三藐三菩提』一詞，不可能被簡化。

據學者的考證，『佛』這個字，並不是來自印度梵文，而是來自中亞地區其他的語言。印度梵文中『佛陀』這個字本來是雙音節字，但是到了中亞這些地區變成了單音節字，而從那些地區傳到中國的佛經，翻譯成中文的時候，也就自然變成了單音節字。

所以這裡牽扯到佛經的梵文經本淵源的問題。有一些經典，或者是從印度傳到中亞，再從中亞傳到中國，或者是直接在中亞，也就是當時的北印度地區集結而成，並非如今天很多人認為的那樣，全部來自印度。

我們現在看到的《四十二章經》，應該是後來再翻譯過，葉摩騰和竺法蘭翻譯的版本已經失傳了。

佛經中關於法身和法身常住的問題

我們學習華嚴經，先要知道一個重要概念就是法身。

法身是大乘佛教中的重要概念，大乘佛教的修行者到達見性位之後，即開始法身世間的修行階段，進入到法身世間。過去的祖師們也講，華嚴經是法身菩薩的行法，學習華嚴經是成就法身。那麼什麼是法身？法身菩薩的行法模式是什麼呢？

早期漢地的很多修行者認為，法身這個概念出現在《大涅槃經》。

這個印象的出現，是因為在完整的《大涅槃經》進入中國之前，道生法師曾經根據並不完整的涅槃經譯本，提出來一切眾生皆可成佛，一切眾生皆有佛性，但是受到當時大眾的指責。後來曇無讖尊者的四十卷《大涅槃經》譯出，漢地的修行者確實看到有這樣的說法。

因此在早期的時候，《大涅槃經》也稱作是法身常住教。

佛教中除了《大涅槃經》，實際上還有其他經典也說到法身的問題。我們羅列一下不同版本的涅槃經，看看佛陀入滅之前關於『法身』和『法

身常住』是怎樣說，從中可以體會一下它們的最初意義。

在西晉白法祖翻譯的《佛般涅槃經》中，是這樣記載：

【佛與阿難俱，至竹芳聚，身皆大痛，欲般泥洹。佛自念：諸比丘皆去，我獨般泥洹，不事無教戒？阿難從一樹下起至佛所，問佛：聖體不和寧差不？佛言：未差大劇，欲般泥洹。阿難言：且莫般泥洹，須比丘僧聚會。

佛告阿難：我已有經戒，若曹但當案經戒奉行之，我亦在比丘僧中，比丘僧皆已知佛所教勅，事師法皆以付諸弟子，弟子但當持行熟學。今我身皆痛，我持佛威神治病，不復持心思病，如小差狀。】

這是佛將要入涅槃的時候，講到如果修行者能按照佛陀的教戒努力奉行，就相當於是佛世尊與比丘僧在一起。這個說法應該是很原始的關於法身常住的一段描述。簡單來理解就是說，佛教的修行者若能嚴持戒律依教奉行，就相當於佛陀常住世間。

佛說的話在《般泥洹經》中，是這樣記載：

【佛豈與眾相違遠乎？吾亦恆在比丘眾中，所當施為教戒，以具前後所說，皆在眾所，但當精進，案經行之。】

在鳩摩羅什翻譯的《佛遺教經》中，是這樣記載：

【汝等比丘，勿懷悲惱，若我住世一劫，會亦當滅。會而不離，終不可得。自利利他，法皆具足。若我久住，更無所益。應可度者，若天上人間，皆悉已度。其未度者，皆亦已作得度因緣。自今以後，我諸弟子輾轉行之，則是如來法身常在而不滅也。】

看得出來，修行者依佛經戒，依教奉行即是成就佛陀法身常住，亦是與佛同一體性，所行之處彰顯佛的常住法身。

第三講

上一次我們給大家彙報了鳩摩羅什前後中國佛教的一些情況，一些重要的法師和經典，這些只是概括介紹，甚至說只是個提綱，如果詳細說明，還有非常多的內容值得學習。很多內容，實際上並不是出自佛教記載，而是出自學者對於歷史、文化、宗教、民族特徵等等的考證。這些沒有講到的內容，希望大家能在網上多查證一下，有些甚至需要好好花點時間學習一下，掌握的材料越豐富，對於我們理性地看待佛教，瞭解佛教思想發展越是有幫助。

行法實踐需要學者和修行者兩方面的品質

世間學者和宗教行者看待歷史、文化、經典的角度不一樣，學者注重嚴謹的考證推理，注重資料和證據。學者掌握的資料可以橫跨歷史、文化、民族、語言等等眾多領域，綜合很多訊息來參與思考，他們得出來的結論，有時候給我們帶來不一樣的啟發。很多時候，學者嚴謹的態度和縝密思惟是修行者所缺乏的。

但是同時，作為修行者也必須要知道，世間學者如果不是從修行者的立場來看待經典，沒有掌握經典特別的解讀方法，他們對於經典演說所做出的判斷，有時候會有很大偏差。

世間學者造成的這種偏差，主要是因為經典都有特別的集結模式和解讀方法，和一般性的文化書籍不一樣。經典言說很多時候是隱喻性的文字，代表一種行法，融合了很多生命本身的因素，並不只是知識性的闡述。世間學者如果沒有瞭解經典的集結模式和解讀方法，就不能確切解讀其實際意義。

所以，世間學者得出的結論，對我們有用的，要大膽拿過來，但是對於不足，也需要確切明瞭，加以回避。

經典的密法言說代表一種行法含義

生命本體的東西本來是語言所不能描述的，東西方兩種文化在探討這個問題的時候，實際上得出來的結論是一致的。但是東方文化中有這樣的特質，能夠想辦法把生命中語言不能演說的東西，用特別的形式表達出來，這和西方文化不一樣。

這種特別的語言形式就是隱喻，在佛教中即是眾多的密法言說。

東方民族善於運用這種隱喻性的演說方法，不管用符號，還是用方位、數字、圖畫，總能夠構建出一種方式，來傳遞生命本有的訊息。佛教中的密法言說，並不是有什麼東西不可告人，而是指要通過一種特定的形式，將文字表達轉化到修行者的生命實踐上去，轉化過去才能明白這些文字到底在說什麼。如果不能轉化過去，那些演說對很多人來說就毫無意義。

這種演說方式，如果不是一個真正的修行者，可能根本看不明白。世間學者從文字、民族、文化、歷史的角度很難看清楚。

我們看到不少世間學者，由於不瞭解經典的密法言說，雖然在學問方面非常有造詣，可是一旦進入到宗教理論領域，進入到修行領域，卻顯得非常力不從心，說法上也漏洞百出。不少學者對宗教典籍給出的詮釋，常常只是概念化的判斷，很多說法與原意完全不符。

而同時，我們也看到不少修行者，在不瞭解如何解讀密法言說的時候，和世間學者犯同樣的毛病，用作學問的方法，或者用考證的方法做經典解讀，把佛經當作歷史書看，根據歷史來判斷經典對錯。這實際上完全不符合經典的解讀方法，得出的結論當然也和經典表達的意義不相符。

佛經不完全是歷史事件的記載

佛經和遊記、日記不一樣，遊記、日記需要尊重歷史事件，比如法顯的《佛國記》、玄奘法師的《大唐西域記》，都有真實的歷史記載。但是佛經不是歷史，大部分佛經中的歷史已經被賦予了不同的意義。

本來做經典考證需要嚴謹的治學態度，但是因為不瞭解宗教經典特殊的解讀方法，這種嚴謹反而成了一種走入經典的障礙。

相對而言，也有一些修行者則完全不具備世間學者嚴謹的治學態度，把自己封閉在宗教說法裡面，憑宗教情感自說自話盲目苦行，完全看不到

文化、歷史、民族地域等等因素，在經典傳播的過程中所帶來的影響。很多修行者因此會生活在宗教情結中，不願去探求經典的真實意義，從而走到民間信仰中去。民間信仰並不是不好，但是民間信仰只是世間善法，不能解決生命的根本問題。

我們在介紹完中國佛教史之後，會專門介紹大乘經典的解讀方法，還會專門介紹經典中的密法言說，加上後面的華嚴經學習，大家慢慢就會對此有清晰的瞭解。這個過程非常讓人歡喜，通過這樣的解讀方式走入經典，大家會有完全不一樣的修行體驗。

總體上來說，作為理性的修行者，特別是接受現代教育的知識份子修行者，既應該具備修行者的精進和勤奮，具備實踐精神，也應該具備學者嚴謹求實的態度。這樣就不會成為只偏重一方的民間宗教信仰者，也不會僅僅去作一名學問師。

從『如是我聞』到『依教奉行』

修行者真正進入理性的修法階段，即是我們學習華嚴經所需要的內在覺知的行法模式，這也是佛陀在很多經典中對修行者提出的要求。按照佛陀的話來講，就是要能如實知之，要能自知自覺自所成就。

每一部佛經從頭到尾，第一句是『如是我聞』，最後一句是『依教奉行』。

『如是我聞』為最初，就是講要理性為先，智慧為先。『我聞』的意思是要自己真正明白，在佛經的語言就是要『如實知之』，雖然最初還不能到達自證的地步，但是至少要能生起正知見和正思惟。

『依教奉行』為最後，就是講勤奮實踐為末後。這種以智導行的行法，在很多經典中都有提到，一切諸佛也是按照這樣的模式修行成就。有很多佛經的最後一句話是『作禮而去』。『作禮而去』不單是講如是我聞和依教奉行，並且要能夠生起自證，從聞法信行轉到以智導行，在密法言說來看，這一句是講修行者到達種性上的改變。

《無量壽經》中法藏比丘的行法次第

我們舉個例子，看看大家熟悉的《無量壽經》怎樣說法藏比丘的行法

次第，經文是這樣說：

【……有大國主名世饒王，聞佛說法歡喜開解，尋發無上真正道意。棄國捐王行作沙門。……高才勇哲，與世超異，信解明記，悉皆第一。又有殊勝行願及念慧力，增上其心堅固不動，修行精進無能踰者。】

法藏比丘是以『聞佛說法』開始，然後『歡喜開解，尋發無上真正道義』。『尋發』是指馬上開始由內而發。『真正道意』是指從內在覺知模式的行法所能生起的入道之心。

下一步是『又有殊勝行願及念慧力，增上其心堅固不動』，因為有『念慧力增上其心』所以才會有『堅固不動』。最後才是『修行精進，無能踰者』。看得出來，行法精進需要以明瞭堅固的智慧為前提，需要以理性為前提，需要有詳細的行法次第。

『如所修行汝自當知』乃至成就極樂世界

世間自在王如來對法藏比丘言：『如所修行，汝自當知。清淨佛國，汝應自攝』。世間自在王如來對法藏比丘的教導，也是佛對一切修行者的教導，修行者必須要明瞭自己修行所在。修行是要到達生命自在解脫成就，真正的成就要靠修行者自己建立。佛陀在經典中無數次強調，修行者要自知自覺自所證量。自所證量最終的標準就是佛所言說。

佛菩薩可以指導修行，可以給出方向，但是沒有辦法代替我們證得。

《無量壽經》講到法藏比丘歷經五劫，『於彼二十一俱胝佛土，明瞭通達如一佛剎』，最終成就極樂世界。從法藏比丘的成就過程，我們能看出其行法次第。這個行法次第也是阿彌陀如來極樂世界的成就模式。

這樣的例子非常多，這裡是舉一個大家熟悉的例子，來說明內在覺知模式的行法，也就是理性的行法多麼重要。佛教修行講求勇猛精進，但是修行精進的核心，是要『以念慧力，增上其心堅固不動』。

真正做到『以念慧力，增上其心堅固不動』，華嚴經是最好的教材。

所以，作為理性的修行者，最終都是需要如佛陀所教誨的那樣，依教奉行，如實成就，如實知之，需要建立起內在覺知智慧。

我們在今後一起學習華嚴經的過程中，對於這種內在覺知模式的行法，會有更進一步的瞭解和體會。

鳩摩羅什時代的四部重要經典

鳩摩羅什時代有四部最重要的經典，這四部經典對中國佛教發展產生了至關重要的影響：第一是般若經，第二是《法華經》，第三是《大涅槃經》，第四是六十卷本《華嚴經》。前面兩種皆出自鳩摩羅什的翻譯，《大涅槃經》主要是指北涼曇無讖的譯本，六十華嚴則出自佛陀跋陀羅。

其中般若經並非是指一部經，而是指所有包含般若思想的經典。般若經所闡述的思想核心是如何消除眾生愚癡，證入空性，而《法華經》所展示的是修行者如何以中道思想到達生命自在解脫成就地。

從鳩摩羅什翻譯的這兩部重要經典，直接產生了中國的禪宗和法華宗。

六十卷本華嚴經雖然缺文嚴重，但是華嚴宗的思想體系主要是依據這一版本建立。八十卷本的華嚴經比這一版本晚了兩百七十年。

法身菩薩行法是生起內在覺知的智慧行法

《大涅槃經》闡述了佛教理論中一切眾生皆有佛性、一切眾生皆可成佛，並且如來法身常住世間等等重要思想。法身的概念對我們來說非常重要，學習華嚴經需要明確什麼是確切的法身行法和成就。

在我們平時的修行理念中，法身容易被概念化，被神化。很多修行者認為法身菩薩的行法離我們很遙遠，認為需要以另外一身、另外的生命形相才能兌現到法身世間。這種說法對於人天聲聞、權教別教種性的修行者來說，不是錯誤的。但是隨著修行者種性不斷提升，從聞法信行轉到內在覺知模式的行法，真正能生起自性智慧，生命才有實質性的改變。修行者能從凡夫種性提升到菩薩種性，實際上就脫離了南閻浮提凡夫世間，成為法身菩薩的修行者。

實際的佛教修行者最終都要進入到法身菩薩的行法模式。

很多時候，我們認為和佛菩薩距離很遙遠，認為這樣的距離是在時間和空間上建立的。實際上佛經中所說的距離，是指種性上和智慧上的距離，這個距離不是依靠時間和空間建立的。當諸法實相面對目前，佛菩薩能認識而我們不認識，這就是遙遠的距離。

如果我們能從種性上改變自己，從智慧和行法上到達佛菩薩的成就地，多麼遙遠的距離也是如對目前。

佛陀在經典上告訴我們，生起過去未來、此方他方、此時彼時等等諸如此類的想法，皆不離凡夫妄想，皆不出三界不出生死。換句話說，經典上這些名相所代表的實際意義都不是凡夫眾生可以理解的。

我們從佛經中看到世尊親口對後世的修行者說，皈依三寶依教奉行即是如來法身常住世間，這是一切修行者建立信心的地方，也是修行者建立行法實踐的地方。

《大涅槃經》對中國佛教思想建立有非常深遠的影響，在鳩摩羅什那個時代，被稱作是法身常住教。

不離中國本土文化詮釋佛教思想的時代

道家思想在鳩摩羅什之前就影響很廣，很多佛教修行者對於道家思想都非常在行，像我們熟悉的道安、慧遠，以及鳩摩羅什的弟子僧肇等等法師，都深受道家思想的影響。

佛教進入中國，般若和性宗的思想、以及佛教的一些核心說法之所以很快被接納被消化，很大程度是因為中國道家的出世思想、儒家格物致知思想和這些佛教思想非常接近。比如佛教的《四十二章經》，和中國儒家經典不但言說上很像，體裁形式也很像。

而那個時期，佛教中唯識和有宗思想，對於中國佛教的影響卻沒有那麼大，主要原因是因為唯識和有宗的思想體系發展比較晚，語言很嚴密很哲學化，和中國文化的內容、形式不同，再加上般若思想與性宗思想在中國建立很快，唯識與有宗的思想體系就顯得發展很慢，甚至到西元六百多年，玄奘法師從印度帶回完整的瑜伽行派理論，在當時中國佛教環境中，很多人還是不適應，看不清楚那一塊在佛教系統中的準確作用。

可以說在鳩摩羅什之前，很多修行者都是用中國本土思想來詮釋佛教，不少佛經裡面亦有中國思想的影子，比如『無為』這個詞就出自道家，『至善』、『上善』也出自中國文化，儒家道家都用。

僧肇法師所造論文有道家思想風格

僧肇和鳩摩羅什同一時代，是鳩摩羅什的弟子，他的論文很具代表性。下面的這一段文字即出自僧肇的《寶藏論・廣照空有品》，從中明顯可以

看到道家文化的影響：

【空可空，非真空；色可色，非真色。真色無形，真空無名。無名，名之父；無色，色之母。為萬物之根源，作天地之太祖。上施玄象，下列冥庭。元氣含於大象，大象隱於無形，為識物之靈。靈中有神，神中有身。無為變化，各稟乎自然。微有事用，漸有形名。形興未質，名起未名。形各既兆，遊氣亂清。寂兮寥兮，寬兮廓兮，分兮別兮。……】

在《寶藏論・本際虛玄品》中又有這樣的文字：

【夫本際者，即一切眾生無礙涅槃之性也。何謂忽有如是妄心及以種種顛倒者？但為一念迷也。又此念者從一而起，又此一者從不思議起，不思議者即無所起。故經云：道始生一，一為無為。一生二，二為妄心。以知一故，即分為二。二生陰陽，陰陽為動靜也。以陽為清，以陰為濁。故清氣內虛為心，濁氣外凝為色。即有心色二法，心應於陽，陽應於動；色應於陰，陰應於靜。靜乃與玄牝相通，天地交合故。所謂一切眾生皆稟陰陽虛氣而生，是以由一生二，二生三，三即生萬法也。既緣無為而有心，復緣有心而有色。】

這篇文章在當時非常有影響力，鳩摩羅什對此文評價很高。

慧遠法師造《沙門不敬王者論》

據記載，廬山慧遠法師在解釋佛經時，有時同樣是用道家思想來加以說明。慧遠法師有篇論文稱作《沙門不敬王者論》，其第五章名《形盡神不滅》，是關於神識不滅的思想論述，從大的背景來說，這篇論文是在回答當時中國思想家對外來佛教的質疑。慧遠在論文中提出人的神識從這一生到下一生，仿佛薪火燃燒，在這塊木頭燃燒盡了會傳到下一塊木頭。論文中這樣說：

【火之傳於薪，猶神之傳於形，火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之妙術，前形非後形，則悟情數之感深。不得見形朽於一生，便謂識神俱喪，火窮於木，乃曰終期都盡矣。】

這個解釋，實際上是從莊子的《養生主》中最後一句話演化而來，《養生主》最後一句話是『指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。』

慧遠在同樣這篇論文中，還引用到了莊子的《大宗師》以及文子的說法。可以看出，慧遠在闡述神識不滅時，直接受到了道家思想的影響。

慧遠法師的這篇論文在當時非常有影響力。

範縝造《神滅論》

慧遠法師之後過了幾十年，唯物主義思想家範縝造《神滅論》，直接否定慧遠法師的說法。範縝認為『神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。』

為什麼是這樣？因為『形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異也』。換句話說，形與神『名殊而體一。』

範縝又用刀刃和鋒利的關係，來比喻人的身形與心神的關係。刀刃和鋒利是體用關係，二者不能分開。『神之於質，猶利之於刃。形之於用，猶刃之於利』，又說『未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在。』

站在現代人的角度客觀來看，兩位思想家的說法或許都存在盲點，比較後來佛教唯識理論中關於種子和輪迴的說法，慧遠法師的詮釋還不算成熟，其說法沒有觸及到神識與業力在生命輪迴中的作用。而在範縝的思想中，生命似乎成了簡單而偶然的存在，如白駒過隙，沒了就沒了。

事實上，更確切來講，神與識是完全不同的概念，不能混為一談。二者在生命中的確切作用，需要更多詳細準確的研討才能說清楚。

大略來說，在佛教唯識理論中，生命中種子的熏習、遷流和業力作用，並非我們理解的『神識』，如果說『神識』不滅，即和外道的神我思想沒有兩樣，而這正是佛陀所反對的說法。業力在生命流轉中的作用形式，是各類種子的隨緣現相，不是用『滅』或者『不滅』來說的。

這種思想領域的碰撞使得佛教和中國本土思想都得到了發展。隨著佛教經典不斷地進入中國，一切生命中的重要問題都擺到了面前，必須要去面對。實際上，從佛教在印度的發展歷史來看，這種情況也同樣發生過。其他宗教與佛教的不斷辯論，促使佛教理論不斷進步和完善，才產生了龍樹菩薩和世親菩薩這樣偉大的成就者。

中國佛門的修行者從本土思想轉換到佛教，需要學習不少東西，而那時候因為經典缺乏造成知見上的模糊和偏差，要達到後來人期望的成就地步並不容易。

原始佛教中關於種子熏習的說法

那麼慧遠法師所說的問題，在原始佛教怎樣認為呢？我們可以對照經典體會一下。 在《雜阿含經》中有這樣一部經：

【如是我聞，一時，佛住迦毘羅衛國尼拘律園中。

爾時，釋氏摩訶男來詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：世尊！此迦毘羅衛國安隱豐樂，人民熾盛，我每出入時，眾多羽從，狂象、狂人、狂乘常與是俱，我自恐與此諸狂俱生俱死，忘於念佛、念法、念比丘僧，我自思惟命終之時，當生何處？

佛告摩訶男：莫恐！莫怖！命終之後不生惡趣，終亦無惡。譬如大樹，順下、順注、順輸，若截根本，當墮何處？

摩訶男白佛：隨彼順下、順注、順輸。

佛告摩訶男：汝亦如是，若命終時，不生惡趣，終亦無惡。所以者何？汝已長夜修習念佛、念法、念僧，若命終時，此身若火燒，若棄塚間，風飄日曝，久成塵末，而心意識久遠長夜正信所熏，戒、施、聞、慧所熏，神識上升，向安樂處，未來生天。

時，摩訶男聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。】

佛在這裡說，因為『已長夜修習念佛、念法、念僧，……而心意識久遠長夜正信所熏，戒、施、聞、慧所熏』，所以命終之時『向安樂處，未來生天。』

『長夜修習』所得就是指唯識學中所說的種子。

另一部經典叫《那先比丘經》，同樣說到這個問題。

《那先比丘經》認為，人的神識可以由前生轉入後世，但是在同一期生命中，神識從少年到老年並不相同，有變異生死，並且神識和身聯繫在一起，後一生的神識不是前生的神識，但又離不開前生的神識，兩者不能分離。換句話說，前生的神識與後生的神識，非一非異。

確切看來，這兩部經的說法與慧遠法師的觀點並不相同。

在佛說的這段經文裡面，同樣提到『神識』的問題，但是這個神識和外道的神我，並不是一個，佛在《楞嚴經》、《楞伽經》裡面有非常明確的論述，我們就不展開了。

《雜阿含經》是劉宋求那跋陀羅尊者翻譯，比慧遠法師晚了二三十年。慧遠法師那個時候，這部經還沒有到中國。

現代修行者需要回到原本的佛教理論中

我們看到有現代的修行者，在講述慧遠法師這篇論文時，說法上卻仍然停留在那個時期，從《莊子》的理論演化一下，講『神識不滅』，實際上這是不正確的。關於生命輪迴，法身常住的問題，慧遠之後有更多的佛教經典進入中國，說法上已經比慧遠法師那個時代更加詳細準確。如果仔細研討慧遠法師之後這些傳入中國的經典，就能夠把佛教中的神識和外道中的神我觀念區分開。

中國和印度民族不同，文化形式不同，對於經文的集結和理解肯定存在差異。中國佛教修行者受到本土文化的影響，從這些流傳下來的論文中可以看出細節。當然，中華民族是一個注重理論的民族，那個時期的中國佛教修行者，比如天臺師、嘉祥師，淨影師，就算用印度修行者的標準來衡量，也是很了不起的。

儘管如此，從時間上來說，中國修行者比起印度同一時期的那些論師們，在經典背景上要晚一兩百年。同樣天臺師、嘉祥師、淨影師的時代，印度佛教瑜伽行派思想已經相當發達，而我們對於瑜伽行派思想的理解還沒有那麼深刻。直到差不多一百五十多年後，到玄奘法師時期，完整的瑜伽行派思想體系才進入中國。

第四講

前面介紹了鳩摩羅什時代中國佛教的一些歷史情況，主要介紹了佛教剛剛進入中國時與本土文化的融合，和一些思想碰撞，實際上在那個年代的很多問題不光是針對佛教提出來，儒家思想和道家思想也在不斷進步，認知上不斷完善，儒釋道三家是相互提出問題，然後站在各自不同的立場來辯論，這對各自思想體系的建立起到了非常積極的作用。在當時湧現了不少傑出的思想家，像佛門中的慧遠、僧肇、道安，還有後來的淨影師、嘉祥師等等。佛門之外亦有很多傑出的思想家。

各種思想體系的碰撞與融合

後來有這樣的說法，為什麼先秦時代諸子百家層出不窮，比如孔子孟子、老子莊子等等，而在漢以後卻很少有大的思想家出現？有一種觀點認為，魏晉南北朝以後，中國的思想家大都轉向了佛教。

那個時期佛教中確實湧現了非常多的理論家，上次談到佛教思想與中國文化融合碰撞的例子。佛教和中國本土思想的碰撞經歷了相當長的時間，有不少話題一直延續至今。這當中不少次都是廟堂之上唇槍舌劍，廣場當中互不相容的情景。在這些思想不斷碰撞融合的同時，實際上也伴隨著驚心動魄的歷史經歷，從中亦可以看出不同思想所能產生的強大力量。

如果把這些歷史事件的背景情況瞭解清楚就能看到，歷史人物都是栩栩如生非常鮮活，遠遠不是今天所理解的那樣刻板。

不少事件即便放在今天也讓人感到百轉千回。

比如鳩摩羅什的僧團和覺賢尊者的僧團，彼此之間互不相容，很有故事。還有翻譯《大涅槃經》的曇無讖尊者，也有很多故事。再比如天臺宗二祖慧思禪師、禪宗的達摩祖師、六祖惠能、玄奘法師等等，他們身上都發生過許多故事，大家可以去查一下。現在來看是過去修行者生動的歷史經歷，但是回到當時，其實是觸目驚心，甚至是你死我活的。

我們往往認為佛教修行界是一派和平景象，一些人聚在一起，佛裡佛氣一派祥和，而實際上未必如此。修行者在理念上各不相同，很多時候都

是各說各話，互有微詞。佛教內部很多宗派之間，實際上是井水河水的關係，自古至今皆是如此，很多時候大家都心知肚明。

從這些歷史事件當然也可以看出，思想具有力量，不同的思想模式會產生不同的力量，最終會轉變成為世間行為。

從思想學派進化到宗派

鳩摩羅什時代前後，佛教出現了很多思想學派，從這些學派慢慢進化到我們現在看到的佛教宗派。

各個宗派都希望從不同的角度，以不同的方法來詮釋佛教教理教義和行法成就模式。學派和宗派存在著差別，總體上來說，學派是一種學術性的，比方三論宗、四論宗，還有涅槃宗、地論宗，若按現在的標準來看，這些基本上不能算是宗派，而只能算是學派。宗派是建立在完整的理論體系下，並且還要有自己相應的獨特行法。

鳩摩羅什時代前後，在中國出現的學派或者宗派很多，包括成實宗、俱舍宗、涅槃宗、三論宗、地論宗，還包括淨土宗，禪宗等等，稍晚一點，還有天臺宗、華嚴宗、法相唯識宗、律宗，這些宗派都是在魏晉南北朝一直到隋唐時期建立起來的。還有一些其他學派，雖然沒有形成宗派，但是思想都已經融合到了這些宗派的思想中。

我們簡單介紹一下那個時期形成的主要宗派：

首先是三論宗。

三論宗是以宗論、十二門論、百論為根本理論的學派，吉藏法師集合鳩摩羅什、僧肇、僧詮、法朗等人的三論學，以及當時的性宗思想建立了三論宗。吉藏法師即是後人說的嘉祥師，是西元 549 年到 623 年間人。

以三論宗為基礎，加上龍樹菩薩的百卷《大智度論》，即是四論宗。

再來看地論宗。

地論宗是以世親菩薩《十地經論》作為根本理論，此外還有龍樹菩薩《十住毗婆沙論》，亦是圍繞華嚴經的《十地品》來說。地論宗的主要代表人物是慧遠法師，是西元 523 年到 592 年間人，因為法師住在淨影寺，為了和東晉時期淨土宗慧遠法師區別開，後人稱其為淨影師。

嘉祥師和淨影師曾經給淨土宗經典做過註解，對淨土思想有很大貢獻，因此不少淨土宗的修行者對兩位法師比較瞭解。但他們的成就，實際上主要體現在三論宗和地論宗。

第三是涅槃宗。

涅槃宗是以《大涅槃經》為根本經典。《大涅槃經》在鳩摩羅什時代有好幾種版本，我們最常看到的主要有北涼曇無讖尊者翻譯的四十卷本，還有慧嚴和慧冠兩位法師根據法顯翻譯的《大涅槃經》整理出的三十六卷本，這是份量最大的兩種譯本，其思想體系比較完整。除此之外還有鳩摩羅什翻譯的《佛遺教經》等其他版本，份量不大，雖然內容很重要，但其思想體系遠不如《大涅槃經》完整。

第四是淨土宗。

淨土宗最初的理論建立來自曇鸞法師。曇鸞是西元 476 年到 542 年間人，他註解了世親菩薩的《往生論》。曇鸞法師的思想對淨土宗有非常深遠的影響，如果不是因為有道家思想背景，曇鸞甚至可以成為淨土宗的祖師。在淨土宗，曇鸞法師之後是道綽法師，道綽法師之後是善導法師，是善導法師建立起淨土宗整體的理論框架。善導法師是西元 613 年到 681 年間人，和玄奘法師差不多同一時期，與曇鸞法師相差了一百多年。

第五是禪宗。

我們一般認為是達摩祖師把禪宗帶到了中國，而實際上禪宗思想並不是從達摩祖師開始的，而是從鳩摩羅什時代翻譯的般若部經典而來的。鳩摩羅什時代有四部經典影響巨大，其中有兩部是出自鳩摩羅什的貢獻，一是般若經典，一是《法華經》。般若經典不是指某一部經典，而是具有般若思想的一類經典。從般若經典演化成後來中國禪宗的思想核心，而從《法華經》思想逐漸演化成了法華宗，也就是天臺宗。

禪宗的思想核心在般若，天臺宗的思想核心則是中道。不論是禪宗般若思想還是法華宗中道思想，在鳩摩羅什時代就已經存在。

達摩祖師在西元 520 年前後來到中國，那個時候距離鳩摩羅什來華已經相差了 120 年。達摩祖師所傳的禪宗思想本來以《楞伽經》為核心，並且一直延續到禪宗五祖時代。禪宗從五祖傳到六祖惠能的時候，就轉到了《金剛經》。雖然這部經依然契合禪宗的思想體系，但是《金剛經》和《楞伽經》的成就模式並不相同。《金剛經》也從這個時期開始對後來的中國文化產生了深遠的影響。

第六是法華宗。

法華宗就是天臺宗，法華宗實際的創立者是隋代智顗法師，因為住在天臺山，世人稱之為天臺師，法華宗也被稱作天臺宗。

法華宗雖然是智顗法師實際創立，但是法華宗的思想核心卻是從鳩摩羅什時代就已經開始的。

《法華經》中道思想在鳩摩羅什弟子們的論著中就已經體現出來，並且已經相當深入。法華中道思想經過慧文尊者和慧思禪師逐漸完善成為系統。慧思禪師是西元 515 年到 577 年間人，是天臺宗的二祖，之前是慧文尊者。但實際上慧文尊者和慧思禪師基本處於同一時期。

慧思禪師的法華思想，傳到智顗法師，智顗法師集合了三論宗、地論宗的思想，形成了法華宗的思想核心。智顗法師是西元 538 年到 597 年間人，和慧思禪師、淨影師、嘉祥師同一時期，差不多都是西元 600 年前的人，其中嘉祥師稍微晚於 600 年。

智顗法師是那個時代的集大成者，把三論、地論、法華中道思想融合在一起，形成了今天的法華宗。

華嚴宗的基本情況

第七是華嚴宗。

華嚴宗比法華宗晚了不到一個世紀，是從法順和尚開始，法順和尚俗姓杜，是西元 557 年到 640 年間人，後人也稱其為杜順和尚。杜順和尚的思想後來得到了智儼和法藏兩位法師的發展和完善。智儼和法藏即是華嚴宗的二祖和三祖。法藏法師即是賢首國師。

智儼和玄奘兩位法師是同時代人，法藏比智儼和玄奘略晚了不到半個世紀。智儼和法藏這兩位法師對華嚴宗都有傑出貢獻。

智儼法師是西元 602 年到 668 年間人，玄奘法師是西元 602 年到 664 年間人，禪宗五祖弘忍法師是西元 601 年到 674 年間人，道宣法師是西元 596 年到 667 年間人，這些法師都是處在同一時代，皆是西元 600 年前後時期的人。

淨土宗善導法師是西元 613 到 681 年間人，法藏法師是西元 643 年到 712 年間人。按照這個時間順序，就能知道 643 年是什麼時間，如果把這

些歷史事件串起來，就比較容易記住。玄奘法師去印度取經是西元 627 年出發離開長安，628 年到印度，642 年回到長安，也有講是 643 年回到長安。總之是玄奘法師從印度取經回到長安，法藏剛剛出生。那個時候智儼法師是四十幾歲，是華嚴宗的二祖。法藏大概二十幾歲受戒出家，是差不多西元 660 年前後的事，那個時候玄奘法師已經快入滅了。

禪宗六祖惠能是在西元 638 年到 713 年間人，跟法藏法師差不多同一時期。

這麼多重要的佛教歷史人物都生活在差不多同一時期，當然有很多故事也會有發生在他們中間，思想上也會相互影響。

華嚴宗二祖智儼法師並沒有見到八十卷本華嚴經，他著有《華嚴經搜玄記》，是對六十卷本華嚴經的註解。在這個註解中，智儼把六十華嚴分作七處八會。後來法藏的《華嚴經探玄記》依然沿用七處八會的劃分方法。華嚴宗四祖澄觀法師有針對八十卷華嚴經的註解《華嚴經疏鈔》，因為八十華嚴比六十華嚴增加了一處經首，看上去比六十華嚴增加了一會，於是八十華嚴被劃分作七處九會，依然繼承智儼和法藏的劃分方法。

法藏法師曾經參與了八十華嚴的翻譯工作。

華嚴宗四祖澄觀法師，即是後來的清涼國師。澄觀法師並沒有見到華嚴宗三祖法藏。澄觀法師是西元 737 年到 838 年間人，法藏入滅的時候，澄觀法師還沒有出生。這是華嚴宗最初幾位祖師的大概情況。

在華嚴宗三祖法藏與四祖澄觀之間，出現了一位對華嚴思想有很大貢獻的大德，就是長者李通玄。

李通玄是西元 634 年到 730 年間人。他和禪宗六祖惠能、華嚴三祖法藏兩位法師基本生活在同一時代。長者為八十華嚴做了註解，四十卷《新華嚴經論》。『新華嚴經』即是指八十華嚴，是針對六十華嚴來說。

據史料記載，長者是在八十華嚴譯出之後二十年才見到這部經。八十華嚴是西元 698 年譯出，所以長者大概是 720 年前後，在他八十幾歲的時候才拿到這部經，然後用十年時間寫成了《新華嚴經論》。後人把這部論和經本合在一起，成為今天看到的百二十卷《新華嚴經論》。

在這部論中，李通玄提出華嚴經十處十會的劃分模式，這和華嚴宗沿用的方法很不同。長者在這部論中針對華嚴思想乃至佛教理論提出來不少異於前人的說法，對後來的華嚴學思想很有影響。

關於華嚴宗法師和學者的情況，從時間順序上看，是從杜順和尚，到二祖智儼、三祖法藏，然後是長者李通玄、四祖澄觀等等，他們之間這段歷史時期還穿插著天臺宗、禪宗、淨土宗、法相宗、律宗等等各個宗派的祖師大德，甚至佛教之外隋唐時期的不少重要歷史事件和人物也都有所聯繫。從這些祖師大德們生活的社會背景、文化背景，特別是佛教經典背景，即可以看到當時佛教各個宗派思想建立和發展的相關因素。

所以，明瞭各個宗派祖師的生活時代，明瞭他們之間是怎樣的年代關係，對瞭解宗派思想如何建立、如何演化非常重要。因為瞭解了那位祖師所生活的時代，瞭解其所處時代的經典背景和社會背景，再去看他們的論著，就能知道他所依據的經典情況，如果有些經典當時並沒有進入中國，或者他沒有機緣見到，那麼這些經典中的重要思想，就可能在他們的論著中體現不出來，甚至他們的理論言說會和這些經典相悖。

佛教中的判教思想

佛教思想和理論體系很龐大，判教可以讓修行者對於佛教的整體思想和理論有結構化的視角。

對於佛教整體思想理論的結構劃分，佛教中有非常多的方法，特別是到了隋唐時代，湧現出一大批理論家，百花齊放著述豐富。目前漢地佛教，主要以天臺宗和華嚴宗的判教思想為主。除此之外，還有一教說、兩教說，甚至有十教說。它們之間雖然相互影響，但是亦各有緣由。

天臺宗是依『藏通別圓』判為四教，這個判教出自天臺宗三祖智顗法師。智顗法師是天臺宗思想理論的實際建立者，這個判教思想一直影響到現在。華嚴宗是依『小始終頓圓』判為五教。這兩種判教思想在當今大德們講經時經常提到。

華嚴宗五教劃分雖然出自杜順和尚的『五教止觀』思想，但是其中亦不乏天臺思想的蹤影。杜順和尚是華嚴宗初祖，是西元 557 年到 640 年間人。一般來說，一個宗派的初祖二祖只是提出這一宗派的思想理論架構，宗派理論往往到第二代第三代祖師才開始成熟、發展和建立。但是華嚴宗杜順和尚提出的『五教止觀』思想，直接影響到後來法藏法師建立的『小始終頓圓』的判教理念。智儼法師提出的華嚴十玄門，到法藏和澄觀兩位法師的時候，十玄門理論也慢慢完善起來。

杜順和尚『五教止觀』的思想，提到佛教整體理論是怎樣的一種分類方法呢？第一就是法有我無門，第二是生即無生門，第三個是理事圓融門，第四個語觀雙絕門，第五個華嚴三昧門。『小始終頓圓』的判教方法就是這五教分類的結論，這是最初的種子所在。五教十玄門在法藏法師時期得到了完善和系統化，成為後來華嚴宗的核心思想體系。

智儼和法藏兩位法師判六十華嚴為七處八會，這個劃分結果是從六十華嚴的八處經首得來的。因為對比八十華嚴，六十華嚴少了一處經首，所以在劃分上是八會。到了澄觀的時候，八十華嚴增加了一處經首，於是八十華嚴成了七處九會。

澄觀法師是西元 737 年以後的人，法師所處的時代，基本上現在所有的宗派思想已經建立起來。法師繼承了智儼和法藏的思想學說，完善了華嚴宗的理論體系。

與華嚴宗同時代的是法相唯識宗，以玄奘法師帶回的《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《解深密經》等為根本經典。

玄奘法師是西元 627 年去印度，643 年前後回到長安。華嚴宗三祖法藏是西元 643 年出生，年輕時曾經在玄奘法師的譯經院做過工作，他當時二十來歲，玄奘法師是當時的佛門大德，他們有這樣一個淵源。

法藏在玄奘法師的譯經院聽聞唯識理論，覺得不相應，後來離開了玄奘的譯經院，到智儼法師那裡學習華嚴。智儼與玄奘是同一年代出生，那時的智儼法師是六十幾歲，是華嚴思想最成熟的時候。

鳩摩羅什前後中國佛教宗派的大概脈絡就是這樣。

第五講

前面介紹了鳩摩羅什之後，中國佛教宗派形成時期的社會背景和經典背景，還介紹了一些宗派祖師們的主要思想和活動年代。從祖師們的活動年代，和佛教經典進入中國的時間做一個對比，就能知道哪些經典在哪些時代，對中國佛教宗派思想形成起到了哪些作用。

對經典進入中國的時代背景，對祖師大德們的理論注疏、各個宗派思想的形成有清晰的瞭解，對我們現前的佛教修行者來說，特別是對知識份子修行者來說，非常重要。它可以讓我們在看待過去成就者們的理論注疏，在看待宗派思想的時候，有一個客觀理性的態度。

只有明瞭祖師大德們思想形成時代的經典情況，才能明瞭哪些經典會對過去人的理論產生過什麼樣的影響，同時也能了知由於哪些經典的缺失，宗派思想和理論可能會存在怎樣的不足。

這是一個非常微細、非常複雜有趣的學習過程。

宗教修行者如果只專注在自己的宗教思想裡面，甚至只專注在自己的宗派學說裡面，不能把自己放在整體的教理教義中去實踐和檢驗，不能夠回到社會實踐中，這種往往就是有偏差的。

過分偏差和過分固執，就會成為宗教徒，甚至墮入邪知見。

佛教修行的宗旨是要到達生命根本的自在解脫，不管學習多長時間，如果清淨安寧都做不到，更不要說到自在解脫，修行甚至成為負擔和苦惱，那就需要仔細檢討自己的修學理念。

認識民間宗教信仰

從佛教發展歷史來看，從原始佛教到部派佛教，再到龍樹菩薩、無著菩薩、世親菩薩時代的大乘佛教，時間跨越近十個世紀。這期間，佛教理論經歷了一系列的發展和整合。這種發展整合是對以往佛教教義的系統化、理論化、哲學化的工程。這個工程使得佛教理論更加詳細準確，行法理論和行法次第更加清晰完備。與此同時，這個工程也滌除了佛教傳播過程中

夾雜進來的不正知見，包括相似知見、外道知見等等民間宗教信仰因素，從而使佛教理論體系更加完善堅固，使佛教更加擺脫民間宗教信仰的屬性。

但是儘管如此，這個工程實際上並沒有結束，隨著時間推移，在佛教傳承過程中，總會有各種各樣的思想添加進來，相似知見、不正知見等等民間宗教信仰因素隨時都會不請自來，堂而皇之推門而入。

民間宗教信仰最直接的思想特徵就是功利，用小的付出換取大的收穫。這種現象在各個宗教中都存在。事實上很容易發現，當今各個宗教所聲稱的成就目標都越來越高、越來越大、越來越徹底，但在方法上卻越來越簡單、越來越快速、越來越不需要努力。雖然也有宗教信徒不想坐享其成，他們以苦行作手段，認為苦行是到達生命解脫的資糧，但是很多人背後的目標卻和民間宗教信仰者沒有兩樣。

民間宗教信仰在行法上有兩個特徵，一是認為苦行可以成，第二是認為世間善法可以成。苦行雖然讓人覺得不像民間宗教，但是大部分沒有智慧的苦行依然是世間法，並不能到達生命的自在解脫。

隨著時代改變，民間宗教信仰可以變換各種外表，讓人覺得它並不是民間宗教信仰，甚至會從經典中尋章摘句加以佐證。

如果從社會活動和文化活動的立場來說，民間宗教信仰未必有很大的危害，甚至會勸人向善，作用積極。但是民間宗教信仰並不能真正解決生命自在解脫的問題。佛陀在很多經典上告訴我們，只有依靠智慧生起，然後輔以確切的次第行法才能到達生命的自在解脫。智慧是依於生命自內顯發，不是從外界所能獲得，民間宗教信仰做不到智慧生起。

事實上，民間宗教信仰興盛，使得很多修行者對宗教原本的意義越來越生疏，乃至產生錯覺，以為民間宗教信仰即是宗教本來的面目。

苦行非聖行

針對苦行，佛陀告訴我們說：『苦行非聖行，無義相應故』。『無義相應』就是沒有智慧相應。反過來說，如果沒有智慧生起，沒有智慧作先導，苦行並不是佛教修行的正路。根據大般若經中佛所說法，六波羅蜜行法中，只有到達般若波羅蜜的時候，也就是到達智慧開啟的時候，前面的五位行法：布施、持戒、忍辱、精進、禪定，才可能是波羅蜜行法，如果沒有到達般若波羅蜜成就，前面五個行法都不能算是波羅蜜行法，只算是精進法。

所以，修行精進一定要以智慧的生起為核心。佛在經典上說，如果苦行可以成佛，那麼田野裡面勞作的牛馬早就成佛了。

佛陀入滅時說修行者要『以苦為師，以戒為師』，此『以苦為師』並非是沒有智慧的苦行勞作。苦行的核心是不放逸精進，不求世間名聞利養、五欲六塵，是以智慧為核心的精進行法。關於這一點，佛陀在很多經典中都有強調，文殊菩薩在《大寶積經》中也有明確教誨，現在要學的這部《華嚴經》中有《明法品》，更是明確提出來。

針對以世間善法為核心的行法，佛陀同樣是不讚成的，阿含經中就有佛陀的弟子來問佛陀，那些外道宗教也是教導人布施、持戒、廣行善法，也說因果，也說出世間涅槃等等，是不是和佛陀教法沒什麼差別？佛陀回答說，那些行者是不是有智慧，知不知道為什麼要布施、持戒、廣行善法，知不知道因果、涅槃是怎麼回事？布施、持戒背後的智慧思惟有沒有，如果這些都沒有，那就和佛陀的教法不同。

中國儒家經典同樣說到這個問題，《論語》中孔夫子說：『好仁而不好學，其弊也愚』。『其弊也愚』即是指這種沒有智慧的善良，帶來的只是愚昧。《大學》開篇第一句是『大學之道在明明德，在親民，在止於至善』，『明明德』就是以智慧力來顯發生命本應具有的德行。可見這種『其弊也愚』的好仁而不好學的做法，並不是儒家所提倡的。

這和民間宗教信仰中以世間善法作為佛教行法是同樣道理。

佛陀並不是否定世間善法，但是佛陀否定以世間善法作為生命自在解脫的修行方法。佛教是以智慧力來解決生命的問題，智慧的表現形式是正知見、善思惟，於身心覺知的一切法能夠生起微細觀察和勝妙覺知。在經典上來說，即是四聖諦、三十七道品等等內容，是每部經典中從『如是我聞』到『依教奉行』完整行法落實。

宗派建立的意義

從佛教修行來說，宗派的建立有利於修行人開始走入生命實踐。如果沒有這樣不同的宗派形式，普通的修行者就不知道從什麼地方入手，生命實踐就沒有切實的著落，所以佛教宗派的形成有很重要的意義，並且不同的宗派是不同的修行啟動方式，是生命實踐的起點，禪宗有禪宗的方式，淨土宗有淨土宗的方式，這些方式中有共同的東西，比如戒律、禪定、智

慧。但也各自有各自的特色，修行的方法各不相同。有了不同的宗派，不同類型的眾生就可以選擇適合自己的修行方法。

修法實踐一旦啟動，只要如理如法精進修行，一定可以到達生命圓滿的自在解脫。而到達圓滿成就時，生命智慧則完全可以顯發出來，佛教中稱之為圓滿菩提、無上正覺、阿耨多羅三藐三菩提。

宗派思想亦帶來弊端

但是宗派的建立會帶來另外一種情況，就是用宗派思想代替整體的佛教理論，這也是我們修行中經常遇到的現象。每個宗派都認為自己的思想最符合佛陀的理論和成就，甚至認為只有自己這個宗派最能詮釋整體的佛教思想。但實際上，很多宗派思想一旦走出自己的圈子，走到其他宗派面前，或者走到佛教整體教義中來檢驗，其思想理念就馬上會受到挑戰。特別是關於佛教『究竟成就』的問題，幾乎各個宗派都有自己的說法，各不相同。如果把這些說法放在一起，放在佛教整體教義中加以鑒別，就容易發現有哪些不足，甚至能發現哪些說法和佛陀的思想根本不一致。

關於宗派思想的細節問題，有很多方面可以探討，以後再來慢慢梳理，這需要對照佛教整體的行法理論和行法次第才能看清楚。

對宗派思想的討論，很多時候會傷害一些信仰者的感情，即便是用經典的說法來辨別，也還是有人不願意接受。有些宗派甚至把自己的一套東西說成是特別法門，以回避經典的鑒別。但是普通的信仰者卻很難看到這一點。歷史上有的宗派為了籠絡信徒獲取供養，過分迎合市井百姓的心理，把修行成就的門檻降低，認為無上正覺可以從天而降，生命解脫可以依靠他人，客觀上對佛教是一種嚴重的破壞。

佛教宗派思想分歧是從印度就開始的

佛教在印度發展時期，宗派思想中夾雜其他說法的現象就已經存在，佛陀入滅之後，佛教僧團分裂成十幾個部派，思想理論各自發展，時間一久，說法上越來越不一樣。本來在不同的思想之間不斷碰撞，佛教的修行理論會得到完善和發展，這是有利的一面，但同時產生的問題就是佛教思想混亂，逐漸摻雜外道思想和民間宗教信仰，這樣使得佛教走向流俗，走向民間宗教信仰，從而佛陀的正法也就漸漸被埋沒。

前面我們說到龍樹菩薩和無著、世親菩薩時代正是這樣的情況，這些大成就者們站出來，把佛陀的理論加以系統和總結，剔除夾雜進來的零碎和不善的說法，使得佛教成為一個完整的理論體系，修行者可以按照嚴密的行法理論和行法次第，從凡夫地到達如來地。這一點，無論是從《華嚴經》，還是從《瑜伽師地論》都能清楚地看出來。

《華嚴經》和《瑜伽師地論》是龍樹菩薩和無著、世親菩薩時代佛教系統化、理論化、哲學化最傑出的成果。

印度佛教宗派思想分歧和衰落

在龍樹菩薩之前的時代，佛教成就者大多是對佛教經典加以收集和匯總，把很多經典放在一起成為叢書，而沒有從整體上建立詳細完整的行法理論和行法次第。比如大般若經、四部阿含經都是這樣的形式。

玄奘法師是在佛陀入滅之後一千多年才到達印度，對於當時印度佛教情況，《大唐西域記》中這樣記載：

【部執峰峙，諍論波騰，異學專門，殊途同致，十有八部，各擅鋒銳，大小二乘，居止區別。】

這幾句話把印度佛教當時的情況說得很詳細很生動。

『部執峰峙，諍論波騰』，佛教內部宗派之間在知見上不一致，宗派之間各說各話，甚至針鋒相對互不相讓。雖然通過辯論可以剔除思想理論中的一些不正知見，但如果修行者自證量不足，不能辨別是非，宗派諍論對佛教自身的傷害也很大。

事實上，證量不足和知見偏差又是相輔相成，證量越是不足，知見上就越會出現偏差，而知見存在偏差反過來就會帶來證量不足。二者長期相互影響的結果就是佛教末法時期的到來。如果修行者都能從宗派思想回到佛教原本的思想理論中，情況就會好很多。

中國佛教宗派思想分歧

佛教進入中國之後同樣存在這種情況，不但宗派之間存在不少矛盾，就是宗派內部不同修行者之間也常常矛盾重重，這種矛盾甚至水火不容，你死我活。不少現象直到今天仍然存在。

比如，修行淨土的人大多把往生西方極樂世界作為成就地，行法簡單成就穩當，主張『但得見彌陀，何愁不開悟』。但是對於禪宗修行者來說，往生淨土可能並不重要，他們以頓悟成佛為宗旨，主張當下即是何需遠行，頓成頓超不歷時劫。另外學習法相唯識的人，可能又認為不需要往生極樂世界，而可以直接到達兜率天內院，生起彌勒菩薩行法。

諸如此類的種種說法如果放在佛教整體的理論下來判別，實際上都似是而非，是對於佛陀整體教義理解不足所造成，是將應該先後次第成就的行法加以橫向對比，甚至加以對立所造成。我們學習華嚴經的時候，這些問題都需要面對，並且都需要得到解決。

不同宗派思想理論之間存在差異，本來很多是針對修行者的不同種性和不同行法次第而存在，是修行者在不同的行法階段必須要經歷的，但是當把它們對立起來的時候，對於佛教則是一種嚴重的傷害，很多修行者因此受一非餘得少為足，宗派思想也漸漸替代了佛陀的整體理論。

玄奘法師的譯經成就

玄奘法師從印度回到長安前後，也就是西元 650 年前後，中國大部分宗派的理論體系已經成型，甚至有的宗派理論已經相當完整，像禪宗、華嚴宗、天臺宗、淨土宗都是這樣的情況。

玄奘法師西元 627 年離開長安，628 年到達印度，642 年回到長安。

法師於西元 662 年入滅。在他回到漢地不到二十年的時間裡，一共譯經 75 部 1341 卷，平均每年 70 卷。而在他生命的最後四年，平均每年譯經 170 卷。如果對比那一時期譯經情況，即能看出玄奘法師的譯經成果超凡卓著。從西元 581 年到 789 年的 208 年間，一共有 54 位譯經師，譯出經典 492 部 2713 卷，而玄奘法師一人即佔據 1341 卷。

如果對比早期的鳩摩羅什和安士高、支樓迦讖兩位尊者，情況就更加突出。《大唐故三藏玄奘法師行狀》中記載，鳩摩羅什一共譯經 35 部 200 餘卷。

但是關於鳩摩羅什的譯經數量，不同時期的不同記錄差別很大。比如南北朝時期僧佑法師《出三藏記集》記載是 35 部 294 卷，唐代智昇法師《開元釋教錄》記載則是 74 部 384 卷，除此之外，也有說鳩摩羅什所譯經律論總和是 94 部 425 卷。各種記錄相差懸殊，如果前者記錄準確的話，

說明後者的記錄中摻雜了其他人的冒名，而如果後者記錄準確的話，則說明前者的記錄有所缺失。

比較而言，《開元釋教錄》是西元 730 年時期的著作，距離鳩摩羅什入滅已經過去三百多年，僧佑法師是西元 445 年到 518 年間人，距離鳩摩羅什入滅只有百年上下。如果僅從時間因素來考慮，僧佑的記載應該比較可靠。《大唐故三藏玄奘法師行狀》的資料應該也來自僧佑的記載。但是要弄清楚確切訊息，需要有更多資料才行。

安士高尊者譯經 34 部 40 卷，支樓迦讖尊者譯經 13 部 27 卷。

不論怎樣來看，玄奘法師的譯經成果皆是難以匹敵。

玄奘法師的譯經院

玄奘法師譯經成就如此巨大，首先來自他的精勤不懈，然後是他的文化融通。史料這樣記載：

【先代翻譯，多是婆羅門法師，為初至東國夏，方言未融，承受之者，頌會艱阻，每傳一句，必詳甚疑回，是以倒多說毗。今日法師，唐梵二言，言辭明達，傳譯便巧，如擎一物，掌上示人，了然無殊，所以歲月未多，而功倍前哲。】

鳩摩羅什的譯經院規模超越以前所有時期，在此之前的譯經活動大多是小規模的，甚至個體單幹，有時候連梵文文本都沒有，由通梵文的法師將意思講出來，或者背誦下來然後寫出，再由通曉漢語的人落實到文字。

到鳩摩羅什時期，譯經院常常有幾百人或上千人，規模很大。

玄奘法師的譯經院人數和鳩摩羅什時代差不多，但是分工卻更加精細。一部著作，頌出、校對、用詞等等，每個環節都不是一個人來完成，而是很多人來做，確保文字通暢，不失義理。當時譯經院除了有出家人，不少學問家和政府官員亦參與其中。

法相唯識宗傳承時間不長

玄奘法師的法相唯識宗在中國並沒有像其他宗派那樣生機勃勃，特別是不如禪宗和淨土宗那樣長盛不衰。這裡面有一些具體原因。

般若思想進入中國後，和中國文化有三四百年融合的過程，佛教出世思想和般若性空思想，與中國道家思想有很接近的說法，因此，般若性空的佛教思想逐漸佔據了中國佛教思想的主流。在佛教中國化的過程中，不但形成了禪宗，還相繼形成了三論宗、地論宗、涅槃宗、天臺宗、華嚴宗等等學派和宗派。這個時期佛教大部分宗派行法中，亦都是把成就般若性空的思想放在核心位置，甚至多少都有禪宗行法的影子。

但是玄奘法師從印度帶回來的瑜伽行派思想體系，是基於般若智慧建立之後的菩薩道種智行法理論，概念繁多艱深微細，和中國本土文化的思想體系完全不同，儘管它理論周詳系統完整，但由於缺乏中國化的過程，初到漢地自然水土不服。玄奘法師不打折扣地把印度瑜伽行派的思想體系搬到中國，這和般若思想在中國的紮根過程完全不同。

如果從哲學發展的角度來看，佛教從以般若思想為核心的性宗、空宗的理論和行法，發展到瑜伽行派的相宗、有宗的理論和行法，相當於是從對形而上一切法本體的如實認知，轉化到對形而下一切法顯相的如實認知。形而上的一切法本體，離言說相，離心緣相，不生不滅本自空寂，能生萬法而了不可得。但是修行者欲要成就無上正覺，不但需要認識形而上的一切法本體，而且要在其存在形式上，對依此本體所出生的一切法顯相亦能如實了知。離開形而下的一切法顯相，並沒有形而上的一切法本體可言。換句話說，雖然世間一切法生滅不息無有窮盡，但是無上正覺並非遠離一切法而存在。無上正覺正是在世間一切法中得以呈現，而這種無上正覺在一切法中的呈現，正是指十方莊嚴法界的建立。玄奘法師所推廣的瑜伽行派行法理論，正是基於般若思想建立之後所生起的菩薩道種智行法理論，是建立在一切法生起的立場上，到達無上正覺的成就地。

基本上，法相唯識有宗思想是從佛教上座部理論發展而來，而般若空宗思想是從大眾部理論發展而來，空宗有宗原本就存在誤解與隔閡，又法相唯識宗創立百年，即趕上了安史之亂，唐朝從國泰民安鼎盛時期開始走下坡路，宗教領域自然受到影響，法相唯識宗傳承三四代之後即逐漸衰落。此後又過百年，唐朝中葉武宗滅佛，法相唯識宗的傳承在中國更加衰微。

不同宗派的修行成就思想

如果瞭解佛教思想中關於修行成就的不同說法，亦能體會為什麼玄奘法師的法相唯識宗沒有像禪宗、淨土宗等等這些宗派來的長久。

首先是禪宗的頓悟思想。禪宗建立在般若性空思想的基礎上，主張頓悟成佛，不立文字不歷時劫，這種主張從道生法師時代就已經開始。道生法師是鳩摩羅什的弟子，他最早提出一切眾生皆有佛性。後來《大涅槃經》進入中國，印證了他的說法。

第二種是先漸修，然後頓成，這是道安法師提出來的思想。

第三種是累劫修行逐漸到達，這是上座部理論提出來的思想。

法相唯識宗正是從有宗思想發展過來，在行法上需要智慧建立，改變種性，然後去除染著熏習淨慧，歷經時劫方可到達。

第四種是憑藉他力，簡單方便而又快捷穩當，雖然不是當下頓成，但是一生足矣，這是出自淨土宗思想。

因此簡單來看，法相唯識宗的行法確實讓人望而卻步。但是話說回來，這種判斷很大程度上是基於民間信仰的考慮，很不準確。

事實上，簡單省事頓悟成佛的思想確實迎合了民間信仰大眾省事快捷的想法。佛教中當下頓成的思想和淨土思想，本來是講自內而發的清淨無染，可以隨念而至不歷時劫，並且不立文字遠離言說。但是佛教理論同時也講，要克服凡夫種性染著習氣到達生命自在解脫，到達無上正覺，需要在無量世界無量法中，歷經時劫精勤修行。

自內而發的清淨無染，不立文字遠離言說，只是到達生命解脫和成就無上正覺的第一步。已經到達清淨無染的成就者，以智慧力入諸法界廣演妙法，文字演說亦無障礙。只強調簡單省事當下了結而不注重智慧建立和長時間精進修行，並不能到達生命解脫，更不能到達無上正覺，反而讓不少修行者執諸法空起增上慢。

修行需要按照行法次第最終完成兩方面內容

從凡夫地到如來地要完成兩方面內容，生命解脫和入法界自在無礙。要實現這兩方面內容，需要遵循兩方面行法原則，一是一心清淨住無所住，一是以智慧力生起精進行法。一心清淨住無所住可以很快，而精進行法需要克服凡夫種性諸多染著，則需要漸修。不能選擇其一而捨其餘。

玄奘法師的法相唯識宗在當時來看，因為理論艱深知見微細，需要高級知識份子才能學，自然就沒有那麼多信眾。

但如果從宗教實質上來看，理性的修行者需要明瞭民間信仰和生命實踐的差別，不能只停留在民間信仰思惟模式上。要達到真實的生命自在解脫，需要腳踏實地追隨佛陀的教導，並且不斷依教奉行才能成就。

修行實踐需要按照行法次第進行。在聞法模式下，修行者依照某一宗派的行法理論開始修行實踐，從這個起點再逐漸轉入到內在覺知模式行法。內在覺知模式行法是在聞法模式的基礎上展開。

佛陀在經典中多次強調行法次第的重要性，從聞法信行到智慧建立，然後才能到達身證和解脫。聞法信行的抓手即是佛教經典和善知識說法，而智慧建立的抓手即是內在生起的覺知思惟。

佛在《中阿含經》中說到聲聞弟子次第修行得究竟智時這樣說：

【我不說一切諸比丘得究竟智，亦復不說一切諸比丘初得究竟智，然漸漸習學趣跡，受教受訶，然後諸比丘得究竟智！此諸比丘所得究竟智。

云何漸漸習學趣跡，受教受訶，然後諸比丘得究竟智？此諸比丘所得究竟智耶？

或有信者便往詣，往詣已便奉習，奉習已便一心聽法，一心聽法已便持法，持法已便思惟，思惟已便平量，平量已便觀察。賢聖弟子觀察已，身諦作證，慧增上觀，彼作是念：此諦我未曾身作證，亦非慧增上觀。此諦今身作證，以慧增上觀。如是漸漸習學趣跡，受教受訶，然後諸比丘得究竟智。此諸比丘所得究竟智。】

佛在《華嚴經》中亦是依照行法次第，演說了修行上的四個階段六位行法，一一階段一一行法皆有詳細理論，修行者如何從初發心到如來地，所有位次的行法皆歷歷在目。修行實踐是按照行法次第逐漸完成，並非一蹴而就。修行者能依教奉行勤奮精進，最終才能到達生命的自在解脫，到達無上正覺。

佛教次第行法理論是『百千萬劫難遭遇』

修行者以一個宗派的一種行法作為抓手，然後才逐漸走入到實際的修行實踐。依於宗派思想來建立最初行法，仿佛盲人摸象，在沒有看到整體的大象之前，需要建立一個抓手，抓手可以是大象的耳朵，也可以是大象的肚子或尾巴。這個抓手是修行實踐的下手處，所有修行成就皆從此處建立。十方諸佛在因地修行的時候亦皆是同樣的方法。

但是道理雖然如此，不少修行者按照宗派行法一旦摸到大象，卻往往認為摸到了大象的整體，從此萬事皆備。這又是宗派思想帶來的局限。

在佛教經典中，華嚴經所闡述的就是完整一頭大象，要認識完整的生命，華嚴經是最全面的。任何修行最終一定會走到華嚴經裡來，否則做不到圓滿。就好像陸地上的萬千河流，最終一定要匯到大海。所有河流匯到大海的時候，近海、遠海還不一樣。近海還帶有陸地上水流的習氣，近海的水很渾濁，到遠海的時候，才完全消除陸地上的習氣，甚深清澈。這在華嚴經裡面，就是通過四位行法，最終到達等妙覺如來地。

華嚴經裡面有非常詳細的行法次第，能讓我們辨別出到達生命圓滿成就地還有多少距離，並且告訴我們應該怎樣到達那個地方。前面提到佛經中關於『距離遙遠』說法的時候，給大家介紹過，這個距離不是凡夫種性下所說的時間上的距離，也不是空間上的距離，而是智慧上的距離，是種性上和行法上的距離。

這個距離在華嚴經裡面闡述的非常清晰非常詳細，告訴我們在哪一個行法次第，修法是怎樣、因緣是怎樣，所住、升進、覺知、退轉、偏差等等都是怎樣，這樣的話，我們的行法就有非常明確的針對性，可以做到一步一個腳印前進而不會迷失。所以，華嚴經看上去很大，學習起來很需要時間，但是真正學習下來才知道，這是最快捷的修法途徑，因為行法中的每一個環節，都能做到準確紮實，沒有彎路。

我們常講佛所說法如黑暗中的明燈，是『百千萬劫難遭遇』。

那麼『難遭遇』是指什麼？難遭遇不是指能否遇到佛法，而是指我們想要從凡夫地到達生命的自在解脫，想要到達無上正覺，佛教提供了一套切實可行的、完備的行法理論和行法次第。這套行法理論和行法次第的每一步，都有詳細的理論依據和成就標準，能讓我們清楚明瞭修行所在。修行者依照這套理論和行法，就能一步一步準確到達生命的自在解脫，準確到達無上正覺。

這套行法理論和行法次第是『百千萬劫難遭遇』。

佛教所有的這套理論和行法，修行者能夠確切把握和落實，這和其他外道宗教、民間宗教有本質的不同。其他外道宗教和民間宗教都要依靠外在力量才能獲得生命解脫，外在力量是生命成就的核心力量。一旦失去這個力量，生命的自在解脫就達不到。佛教的理論和行法則強調啟發生命智慧自所證得，外在力量雖然重要，但只是行法上的增上因緣。外在力量並

不是獲得生命解脫成就的核心依靠。

行法實踐需要理性化

理性化的行法實踐是指修行者對於行法概念要準確明瞭，行法次第要清晰有序，行法理論要完整詳實，要能自知自覺自所住處。在佛教中，即是指修行者要依佛所說起正知見與正思惟，以智慧力落實到行法實踐。

大多數人對生命的認識和對一切法的認識，無非是唯物主義或者唯心主義。唯心主義又分為主觀唯心主義和客觀唯心主義。宗教一般要麼是主觀唯心主義，要麼是客觀唯心主義。民間宗教信仰和外道宗教常常認為生命之外有一個全能的力量，由那個力量來主宰生命，這種就是客觀唯心主義。而主觀唯心主義則認為外在的一切世界一切法皆是從自心生起，自心認為怎樣，它就是怎樣，這就是主觀唯心主義。

佛教不是這樣，佛陀把生命的本質告訴我們，然後給我們建立起一整套完整的行法理論和行法次第，任何人都是自己做主，只要依教奉行，即可以一步一步到達生命的圓滿自在解脫。佛陀不是救世主，而是一位真正認識生命的覺悟者，他不代替任何人做事，但是可以啟發眾生的內在覺醒，眾生通過建立生命智慧到達自在解脫，到達無上正覺。

佛教不是唯物主義，也不是唯心主義，不是主觀唯心主義，也不是客觀唯心主義。佛教是讓眾生認識自己，是從生命本體出發生起行法實踐，佛教的理論和行法需要面對一切世界一切法，認識一切世界一切法。

行法實踐的核心是修行者種性的改變

佛教並不是說不需要外力增上，佛菩薩當然會全心全意幫助一切眾生，但是要明確，在獲得生命自在解脫的行法實踐中，修行者自己才是最核心的因素。外力增上只是在行法實踐的最初階段可以幫忙，到達實際的生命自在解脫，最核心的行法成就需要靠自己完成。

佛在經典上明確說明這一點，《增一阿含經》有這樣的經文：

【聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：今有四種之人可敬可貴，世之福田。云何為四？所謂持信、奉法、身證、見到。

彼云何名為持信人？或有一人受人教誡，有篤信心，意不疑難，有信於如來、至真、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法禦、天人師、號佛、世尊，亦信如來語，亦信梵志語，恆信他語，不任己智，是謂名為持信人。

彼云何名為奉法人？於是，有人分別於法，不信他人，觀察於法：有耶？無耶？實耶？虛耶？彼便作是念：此是如來語，此是梵志語，以是知如來諸法者，便奉持之，諸有外道語者，而遠離之，是謂名為奉法人。

彼云何為身證人？於是，有人身自作證，亦不信他人，亦不信如來語，諸尊所說言教亦復不信，但任己性而遊，是謂名為身證人。

彼云何名為見到人？於是，有人斷三結，成須陀洹不退轉法，彼有此見便有惠施，有受者，有善惡之報，有今世後世，有父有母，有阿羅漢等受教者，身信作證而自遊化，是謂名為見到人。

是謂比丘有此四人，當念除上三人，念修身證之法。如是諸比丘，當作是學。

爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。】

經文中的奉法人、身證人、見到人即是指能生起內在覺知智慧，啟發正知見和正思惟，能到達實際的自身作證，成不退轉的修行者。

『持信人』即是聞法模式的修行者，一切眾生聞善知識教發菩提心，在沒有到達內在覺知模式行法之前，皆是這樣的行法模式。從這種行法模式轉入到奉法、身證、乃至見到階段，才真正開始生命的自在解脫。

在《楞嚴經》中記載，阿難尊者也曾像今天的很多人，認為只要守著成就者，即能不勞修行，自然而成。阿難尊者當年與佛陀朝夕相處，與佛陀關係緊密，以為佛陀能夠『惠與三昧』，但是最終卻根本得不到，因為『誰知身心本不相待』。好在阿難尊者自己覺悟，才說出這樣的話。這其中並不是說佛陀靠不住，而是生命自在解脫的行法成就在於自己，其他任何善知識都是增上助緣，他們可以提供幫助，但是不能代替我們。

阿彌陀佛極樂世界的邊地疑城

《無量壽經》中說到法藏比丘因地修行時，亦清楚地闡明這一點。關於修行者自知自覺的重要性，世間自在王如來告誡法藏比丘言：『汝所修

行，汝自當知。清淨佛國，汝應自攝。』

《無量壽經》的原譯本之一，《大寶積經・無量壽如來會》中，世尊曾回答彌勒菩薩的問題：如何是菩薩往生極樂世界之胎生和化生之因，世尊這樣說：

【若有眾生墮於疑悔，積集善根，希求佛智、普遍智、不思議智、無等智、威德智、廣大智，於自善根不能生信；以此因緣，於五百歲住宮殿中，不見佛，不聞法，不見菩薩及聲聞眾。

若有眾生斷除疑悔，積集善根，希求佛智乃至廣大智，信已善根；此人於蓮華內，結跏趺坐，忽然化生，瞬息而出。】

顯然，修行者往生極樂世界是胎生還是化生，其關鍵因素即是『於自善根』生信與否。所謂於自善根能生信心，在華嚴行法理論來看，即是需要生起內在覺知模式的行法，去除人天外道、聲聞權教的行法模式，真正生起一切菩薩道種智行法，如此才能最終到達如來地，成就無上正覺。

佛菩薩經論是最上善知識因緣

修行者到達第七地之前，皆有凡夫地有法習氣存在，容易令修行退轉，雖然未必會退轉到凡夫種性，但是這種有法習氣對修行者總是一種束縛和困擾。所以，第七地之前，佛菩薩總會提供護持和增上。實際上，佛菩薩最好的護持和增上，即是在佛教種種的經典和論著中。

好的善知識可以讓修行者少走彎路，但是善知識也並不能代替我們修行。從本質上說，靠別人帶動自己，多少都有外道思想。雖然在修行的最初階段沒有錯，也會讓修行進步比較快，甚至說依靠善知識的帶領是每個修行者必經的階段。但一定要認識到，這個過程只是在開始修行的最初階段，修行者要儘快轉到內在覺知的行法模式上來。

內在覺知的行法生起，是進入到實際成就的關鍵一步。

完全依靠他力的行法在隋唐時代甚至更早就開始興起，這種理念的出現，使佛教在中國民間宗教化很快，一直影響到今天。

第六講

前面給大家介紹了玄奘法師時代的一些情況。從宗派形成來看，玄奘法師的法相唯識宗是比較晚的，在玄奘之前，也就是大約西元 650 年之前，中國的宗派思想基本已經確立。

玄奘法師不但帶回印度完整的瑜伽行派的思想體系，還帶回很多以往沒有在漢地翻譯過的經典。

很明顯，從時間上來看，在此之前的宗派理論家，很多並沒有見到完整的瑜伽行派思想體系，那時候的宗派理論主要是依靠鳩摩羅什時期帶進來的般若思想和法華中道思想來建立。

十方無量世界在一切有法中證得

在玄奘法師之前，瑜伽行派唯識思想在中國並不是完全空白，但是能夠完整體現唯識思想的理論體系並沒有進入中國。唯識思想是演說如來藏思想體系的理論，是修行者進入菩薩道種智行法必須的內容。唯識思想的核心在於有宗。關於空宗有宗的差別，簡單來講，空宗演說諸法自性，而有宗是演說如何依諸法自性生起一切法。

事實上，諸法自性畢竟空寂了不可得，但是無量世界的無量法卻是諸法自性所顯發，修行者只能通過無量法的顯相才能認知到諸法自性，離開無量世界無量法，並沒有自性可得。換句話說，要通過一切有法才能證得諸法自性，離開一切有法，諸法自性亦不可得。

比如說阿彌陀如來的極樂世界、毗盧遮那如來的華藏世界，乃至十方一切諸佛世界，都是要在一切有法中證得。諸法空寂是講一切法自性本體，而離開一切法並沒有自性本體可言。離開一切法來談自性本體空寂即是斷滅。《金剛經》中有言：『應無所住，而生其心』。實際上這裡有兩個內容，一是『應無所住』，二是『而生其心』。不能『生一切心』的『無所住』只是聲聞行者所到達的地方，而如何依『無所住』而『生一切心』即是有宗所要成就的內容。

『生心』這個詞，在經典中來說即是『演說諸法』，有菩薩演說諸法，

有十方諸佛演說諸法，也有世間主演說諸法。諸法生起的模式不同，就是『生一切心』的模式不同，其所生起的一切法世間也就不同。

比如禪宗六祖惠能所言，『何其自性本自清淨』，此即是講自性本體空寂清淨無染。但是同時也說，『何其自性能生萬法，何其自性本自具足』等等。那麼自性如何生起萬法、如何具足萬法，具體怎樣從本自清淨的自性本體生起一切法，這就是有宗所要探討的。

極樂世界需要修行者首先在報身世間證得

剛才講阿彌陀如來的極樂世界，是修行者在一切有法中才能證得。佛在經中告訴我們，『從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀，今現在說法』。佛說的很明確，極樂世界是有的，阿彌陀佛是有的，並且『今現在說法』，極樂世界的一切法也是有的。

但是這個『有』並非我們凡夫種性所說的外在世界一切法的『有』，是修行者需要在報身世間證得之後才能說的『有』。就好比說，我們世間有沒有博士呢，世間確實有博士，但是修行者必須要自己成為博士，才算是真有博士，自己不能證得博士，那個博士只是一個名相，對自己來說不是真的有。別人證得，是別人有。阿彌陀如來極樂世界也是如此，佛說的是修行者自己證得的有，是一種生命形式的建立，而不是凡夫種性說的有。生命形式是依身心覺知的一切法所建立，一旦建立即不會退轉。

凡夫種性所說的『有』往往是化身世間、共法世間的有，有那樣一個國家，有那樣一個地方，大家都可以去，也可以遠離，是這樣的有。阿彌陀如來極樂世界的『有』不是這個模式。有人認為從我們地球出發，過多少銀河系、或者過多少太陽系往西，在宇宙中有那麼一個地方叫極樂世界，阿彌陀佛在那裡說法。這是誤解了佛陀的意思。

凡夫種性報身世間即是娑婆世間，這是凡夫種性眾生所能體會到的生死法界一切有法，亦是一切染著法所在處。當修行者轉八識成四智，遠離南閻浮提眾生種性，其報身世間一切染著法，事實上即是阿彌陀如來極樂世界一切法。種性改變之後的娑婆世間即是極樂淨土。種性改變即是生命形式的改變，這種改變首先是在報身世間完成。

世親菩薩《往生論》是很早進入中國的有宗思想論著，專門演說阿彌陀如來極樂世界。明白了這個道理再來看這部論就能發現，很多修行者都

把這部論所說的，當成了化身世間成就法，而不是報身世間成就法。雖然報身世間極樂世界一定能夠在世間顯現，但是這種顯現必須首先在報身世間證得之後才能得見。修行是一種生命形式的建立過程，如果不能生起報身世間行法，阿彌陀如來極樂世界亦是了不可得。

晚期的佛教思想理論體系更加系統和完善

關於瑜伽行派有宗思想理論的經典還有《解深密經》。這部經對佛陀說法做出三時判教：最初時，佛在鹿野苑針對聲聞乘行者說四諦法轉正法論，是『有上有容是未了義』。第二時，佛為大乘行者以隱秘相轉正法輪，亦是『有上有所容受，猶未了義』。第三時，佛為一切乘者以顯了相轉正法輪，第一甚奇最為稀有，是『無上無容是真了義』。

《解深密經》一共有四種譯本：

第一種是劉宋時期求那跋陀羅尊者翻譯。尊者是中天竺人，亦翻譯過《入楞伽經》。

第二種是北魏菩提流支尊者翻譯。尊者是北印度人，和禪宗初祖達摩差不多同一個時期。尊者亦翻譯過世親菩薩《十地經論》。

第三種是梁時期真諦法師翻譯。真諦法師亦翻譯過《大乘起信論》。

第四種是玄奘法師翻譯。

除此之外，比較早期的經典中，與有宗思想有所聯繫的經典，還有四部阿含經、六十卷華嚴經等等。這些經典儘管和有宗思想有緊密聯繫，但是從整個佛教思想系統來看，瑜伽行派思想體系是比較晚期才形成的，應該最有機緣對於佛教的整體理論體系作歸納總結和完善。比如華嚴經、瑜伽師地論，還有更晚期的密法經典都說明這一點。

中國化的佛教受到了中國文化的深刻影響

在鳩摩羅什到玄奘法師之間的兩百多年，中國化的佛教受到了道家思想的影響，宗派理論主要依靠性宗的思想來建立，這一點也不奇怪。

可以想像一下，佛教經典並不是按照它們在印度發展的時間順序而進入中國，而是不分前後、不分思想體系，甚至不是完整的一部經到達漢地，

很多時候是零散的、一部一部的，甚至只是單獨的一品兩品的形式到達中國。那個時期的修行者要在這些經典之間構建起完整的佛教思想理論體系，不是一件容易事。中國道家出世思想是佛教中國化很好的基礎，因此般若空宗的思想在中國也就最容易被詮釋、被消化。

如果縱觀整個佛教發展來看，儘管佛教曾經在北印度地區，像健陀羅（今阿富汗坎達哈）、安息國（今伊朗）、罽賓、于闐、西域(今塔吉克、烏茲別克、巴基斯坦、新疆等地)、迦濕彌羅（今喀什米爾）等等地區有過非常輝煌鼎盛的時期，但是最終佛教在這些地區都銷聲匿跡，反而經過這些地區到達中國之後，佛教得以根深蒂固，得以發展傳承。

這當然是由中國本土的文化特質所決定，是上面這些地區所沒有的。

經典流通過程中帶來的時間滯後和思想混亂的現象，在印度本土要好很多。同時印度佛教行法中，有一些形式是漢地所不具備的，比如辯經，這種形式對於佛教思想自我調整有多大的促進作用，很值得探討。從學者考證上來看，佛教經典的幾次集結，也是因為避免教義由於口口相傳帶來誤差而進行的。修行者們聚在一起，各自誦出自己知道的一塊，然後加以校對，這本身就有辯論的成分，錯誤的東西得以糾正。

但是佛教整體思想理論系統的構建，到西元二世紀以後龍樹菩薩、無著菩薩、世親菩薩時代才完成。

修行者和華嚴經的距離在於知見和行法模式

整個佛教系統的構建，不但需要大量的佛教經論做基礎，還需要依靠成就者的自證量，需要依靠大智慧力才能完成。

我們看到《華嚴經》和《瑜伽師地論》這樣偉大的集結，正是在這樣的時代背景下才能出現，不會是很早就能出現的。我們平時認為華嚴經在佛陀時代就已經集結，實際上這種說法並不準確。佛陀時代的成就確實已經到達上本華嚴、中本華嚴，但是那個時期的眾生因緣，還不會出現下本華嚴流傳世間。如果將整個佛陀時代的經典算作下本華嚴經的表現形式，那就是另外一回事。

對比這兩部經論到中國之前的修行者，現代的修行者能夠遇到這兩部經論，實在是百千萬劫難遭遇。如前所說，真正的『百千萬劫難遭遇』並不只是遇到佛法而已，而是遇到佛法之後，能夠找到一條適合自己的行法

次第，按照這樣的行法次第，能一步一步從凡夫地到達生命的自在解脫。這個行法理論和行法次第是『百千萬劫難遭遇』。我們有這個機緣，確實勝過以往的修行者。

正如善知識所說，一生中錯過生命覺醒的機緣很可惜，而已經修行了五年八年甚至十年二十年，卻沒有皈依華嚴經這部佛教最圓滿成就的經典，沒能切實看到佛教嚴密的行法理論並加以實踐，這更是令人唏嘘。

總體上說，修行者都公認這兩部經論在佛門中最深奧難懂，特別是華嚴經，覺得非常難以契入。但實際上，我們與華嚴經的距離並不只在經文解讀上，亦在於我們的行法模式和這部經的行法理論、行法次第差距太大。如果經過一段時間學習，能夠透過這部經，建立起完整的行法理論和行法次第，並且能夠真正生起行法實踐，它所帶來的進步一定是最快速的。

這就好像是發願蓋一座大樓，如果沒有圖紙，只憑耗費體力，只憑勤奮吃苦並不能把大樓蓋起來。只有發願而沒有詳細的行法理論和行法次第，並不能如實到達目標。但是如果掌握蓋大樓的圖紙，一步一步按部就班地加以實踐，不走彎路，反而可以快速穩當地蓋好大樓。不但能夠成功，還能知道每一步的行法所在。這就是善知識講的：慢慢走時快快到。越是貪圖快捷簡便，越是在一個地方打轉，縱經百千萬劫亦不能到達。

佛教從鳩摩羅什時代到玄奘法師時代的轉變

玄奘法師翻譯六百卷大般若經、《瑜伽師地論》、《成唯識論》等等 75 部經論，最後需要翻譯整理《大寶積經》時卻未能完成。由稍晚一點的菩提流支完成整合。《大寶積經》是一部經集，包括四十九會百二十卷。這部經裡有不少非常重要的內容。

我們前面說到，鳩摩羅什時期，佛教修行者往往用中國本土思想來詮釋佛經，也列舉了一些大德們的論著，從這些注疏，我們能看到當時的佛教中國化，需要在中國文化土壤中找到相對應的因素，當然那時候會有不少思想上的碰撞，但是同時也有不少融合。

到玄奘法師時代，佛教經歷了四五百年的中國化，佛教系統已經建立起來，各個宗派生機勃勃，宗派理論已經相當成熟，祖師大德輩出。佛教成為完全獨立的一種思想體系，對於中國文化產生了深遠的影響。

中國佛教修行者們的顯著成果，同樣令印度修行人刮目相看。中國的

成就者的理論注疏，也有回流到印度的現象。比如在《佛祖歷代通載》（卷 13）中記載的，永嘉玄覺禪師的證道歌就被翻譯作梵文傳回印度。但是總體上說，當然不及印度的經典傳到中國那麼豐富。

另外據《佛祖統紀》（卷 29）記載，玄奘法師還將《大乘起信論》翻作梵文傳到印度。

目前佛教界似乎並不很關心《大乘起信論》的作者是誰，佛教修行者看重的是其所闡述的義理是不是符合佛陀所說。但是對於學者界來說，他們考證的結論，基本上都認為這部論是出自漢地。

儘管記載玄奘法師翻譯的《大乘起信論》說是『文出馬鳴』，但是這個記載和《大乘起信論》最早出現在漢地，已經過去了兩百年，詳細情況需要更多資料才能說清。

佛教進入中國，從鳩摩羅什時期要依附於中國本土文化來詮釋其教義，修行者不能擺脫中國本土文化的影響，到玄奘法師時代，佛教能在中國紮根，經典和著述都非常豐富，宗派林立百家爭鳴，有了自我詮釋的理論體系，這是一個非常大的轉變。佛教的中國化很成功。

中國化的佛教思想到玄奘時期已經建立

關於中國文化回流印度，玄奘法師親歷的事情中，還有關於翻譯老子《道德經》成梵文回流印度一說。《道德經》這部書是不是真的到了印度，對我們來說並不重要。《道德經》並不是佛門著作，我們是需要通過玄奘時期這件事，看到佛教和中國本土文化各自立場上的改變。

鳩摩羅什時期中國文化對佛教的影響，從修行者的著作中很容易看得出，我們列舉過僧肇和慧遠兩位法師的論文，分別從論文體裁和論述內容來說明中國道家思想對佛教修行者的影響。可以說，那個時期的中國佛教修行者還沒有完全擺脫對道家思想的依賴。

玄奘法師距離僧肇和慧遠時期有兩百五十年，他既是佛門的理論家，亦是佛門修行者，是中國法相宗的祖師。通過翻譯《道德經》這件事，可以探明玄奘時期佛教修行者總體上對待中國道家思想的態度，可以看到佛教思想和道家思想深層關係的變化。

《道德經》是中國道家的根本經典，要將這一部經典翻譯成梵文回傳到印度，歷史上有很詳細生動的記載。事件的起因記載在《舊唐書・天竺

國》，當時迦末路國給唐朝進貢，要『請老子像及道德經』回印度，由於當時能夠把中文翻成梵文，玄奘法師最合適不過，於是皇上請玄奘來翻譯這部《道德經》。

但是玄奘對這件事有他自己的看法。《佛祖統紀‧玄奘》（卷 29）中這樣記載：

【師曰：佛老二教其致大殊，安用佛言以通老義。且老子立義膚淺。五竺聞之適足見薄。遂止。】

這件事在《續高僧傳‧玄奘傳》記載得更加詳細生動。

這裡說到了關於翻譯道家經典的態度問題，玄奘不但不願意翻譯，甚至根本看不起道家的東西。但是，皇帝下令翻譯，又不得不翻譯。

這件事發生在西元 647 年，玄奘法師回國是西元 643 年，玄奘非常需要皇帝的支援來翻譯帶回來的大量經典。因此，玄奘必須要和政府合作，至少要有合作的態度。《道德經》是李家的著作，當時的皇帝自認與老子同族，因此翻譯這部經回流印度意義重大。

鳩摩羅什時期，佛教要用中國文化來詮釋教義，很多修行者要借助本土文化來看待佛教，比較而言，玄奘法師的態度已經截然不同。

如果從具體關鍵字的翻譯用詞上看，則更體現出佛教和道家理念上的微細分歧。比如說『道』這個字翻成梵文，是翻成『道路』的『道』，還是等同於佛教的『菩提』，玄奘和道家人物又有根本上的分歧。

玄奘反對用『菩提』來翻譯『道』這個字，認為『道』翻譯成梵文，只能用道路的『道』。在玄奘法師看來，如果用佛教的關鍵用語來翻譯道家的這些關鍵字，會混淆視聽。

佛教與中國文化的融合形成了中國佛教

我們不是要比較佛教思想和道家思想的優劣，而是從玄奘法師，一個佛教修行者和佛教理論家的角度，來看佛教經歷四五百年中國化之後，在眾多宗派思想理論系統建立起來之後，佛教在整個中國文化體系中，從原來的依附關係，到如今獨立而行的位置上的變化。儘管從玄奘的角度來看，有明顯的宗教信仰上的衝突因素。

事實上，中國儒家和道家思想與印度佛教都有包容一切法的特質，這

種特質決定了三者雖然很多理念有所不同，但總體上亦可以相容並蓄。如果中國儒家思想和道家思想都是堅固排他性的理念，或者佛教不能隨緣不變，不變隨緣，不能在形式上加以調整以適合中國大眾，那麼佛教在中國的存在，可能完全是另外的模樣。

佛教傳到中國，中間經歷了很多民族和地區，而最終只在中國發揚光大，沿途這些地區的佛教反而消亡得無影無蹤，正說明了這一點。

基督宗教最早在唐朝進入中國，當時稱作景教，比玄奘法師從印度回到長安還早幾年。當時皇帝也鼓勵其在中國發展，一度建立了很多景教寺院。儘管基督宗教進入中國不算晚，但是在中國文化中卻很難找到它的蹤影。大略來說，這應該和它的思想教義有很大關係。基督宗教是排他性的宗教，而不論是中國儒教思想、道家思想，還是印度佛教思想，都認為排他性的理念不出世間，生活在排他思想的理念中，生命不會得到根本解脫和究竟自在。基督宗教的這種理念注定了當時在中國不會長遠。

前面說到，玄奘不僅是態度上反對將道家經典翻成梵文，而且在文字細節上亦不希望道家思想進入到佛教系統裡來。

儘管玄奘全力護持佛教理論體系的純潔性，但是像禪宗、淨土宗等等這些中國化的宗派都能在中國生存下來，反而玄奘所堅持的純正的瑜伽行派理論體系，卻早早地斷了法脈。這裡面有非常多的內容需要探討，確實不是一兩句話能說得清楚。

理性的修行者要建立哲學化的宗教思想

談到宗派思想細節的時候，往往涉及到修行者的『感情』問題，感情問題牽扯越多，往往和行法實踐的本來面目就越遠。很多修行者只是遵循宗派思想一家之言，不能回到佛所說法的整體架構。因此，一牽扯到宗派問題，往往不好下結論。在這一點上，自然科學的方法很值得借鑒。

自然科學的發展，建立了非常嚴密的邏輯體系，每個領域有自己的一整套言說方法，很多名字術語都有各自的定義，很多說法非常量化。這樣就消除了不同民族、不同文化、乃至不同個體的『感情』問題。比如說到水的溫度，我們用 100 度來計量水的不同溫度，說 50 度就是 50 度，說 80 度就是 80 度，不會因為這個人喜歡 50 度，於是 50 度就更好一些，也不因為那個人不喜歡 80 度，於是 80 度就怎樣不好。

好與不好就是感情問題。當然從諸法實相來看，並沒有水的 100 度這件事，但是為了準確言說，擺脫身見邊見等等個人經驗，就需要這樣的說法規則，有這樣的衡量標準。所有的經論演說都有這樣的功能，不同的修行階段，經論中的說法也不相同。只有回到佛所說法的整體理論架構中去討論各種不同的行法理念，才會擺脫宗派思想一家之言的影響。

這種詳細而準確的定義和言說就是哲學化。所謂哲學化，既要嚴密準確地界定相關概念，要確定言說環境和標準，還要有整體的理論構建，區分出不同情況下的不同說法。

佛教的行法實踐也是如此，宗教思想理念哲學化之後，可以建立起詳細的行法理論和行法次第，不同行法次第的成就模式要說得很清楚很明白，這樣就能剔除模糊知見、相似知見和個人情感化的干擾，修行者落實行法實踐時，就能知道自己是不是到達自在解脫，能知道行法細節是不是符合佛所說法。

所有宗教中，佛教有非常哲學化的行法理論和行法次第，任何宗教的行法和成就地，都可以在佛教理論中找到相應的位置。佛教完全不是在一個民族一種文化的感情基礎上構建起來的。在這個思想系統中，生命的自在解脫有非常詳細的理論做標準，不是靠願意不願意、喜歡不喜歡、相信不相信來判斷。我們通過學習《華嚴經》就能體會到這一點。理性的修行者不但需要精進勤苦，更需要嚴密的行法理論做依據，兩者合一才不至於迷失方向。

玄奘法師以後的中國華嚴學思想成就

與玄奘法師同時期或者稍晚一點，關於中國佛教還有不少內容，材料很容易找到，我們就不多說了。只提示一下那個時期重要的佛教人物以及他們的著作，大家可以按圖索驥，主要是要從時代背景、歷史背景、經典背景，來關注宗派思想和修行者們受到了哪些影響。這些影響並非無關緊要，很多影響一直延續至今。

玄奘法師以後的佛教是指從玄奘回國到唐末這個時期的佛教。

先看與華嚴經相關的重要人物和他們的著述。

首先是和玄奘同時期的華嚴二祖智儼，他著有《華嚴經搜玄記》。

其次是華嚴三祖法藏，也就是賢首國師。他是華嚴宗思想體系的實際

創始人，參與過翻譯八十華嚴，有針對六十華嚴的著述《華嚴經探玄記》，還著有《華嚴經金獅子章》、《修華嚴奧旨妄盡還原觀》等等。

然後是實叉難陀尊者，于闐人，是八十華嚴的譯經師。實叉難陀一共譯經 19 部 107 卷，除了《華嚴經》，還有《楞伽經》、《大乘起信論》等等。雖然八十華嚴是在玄奘之後譯出，但是實叉難陀依然遵循鳩摩羅什時期的譯經風格，使得八十華嚴和六十華嚴在文字風格上一致。如果按照玄奘法師的譯經風格，《華嚴經》肯定是另一副模樣。

差不多同一時期的華嚴經大德，還有長者李通玄。

李通玄是八十華嚴譯出後二十年才拿到的這部經，他的主要著作是四十卷的《華嚴經論》和《華嚴經決疑論》，後者是對前面的一些補充。他對華嚴經學的貢獻主要體現在三個方面：

第一是對《華嚴經》有自己的劃分方法，他把這部經分成十處十會。

第二是以中國《易經》思想來詮釋華嚴義理，對於華嚴經中的方位、名相等等給出新的解釋，力求證明中國聖賢和印度聖賢同出一轍，人性本同大聖不殊；但是這種詮釋方法亦遭到不少後代人的排斥。

第三是指明佛教修行者輕文殊重普賢的現象，建立了毗盧遮那佛、文殊、普賢三聖一體的佛菩薩信仰格局。

李通玄長者之後才是華嚴四祖澄觀法師，也就是清涼國師。

澄觀法師並沒有見過華嚴宗的三祖法藏。澄觀參與了四十華嚴的翻譯，著有《華嚴經疏鈔》和《普賢菩薩行願品別行疏鈔》等等。

八十華嚴比六十華嚴增加了《十定品》一處經首，澄觀法師於是判八十卷華嚴為七處九會，總體上依然遵循智儼和法藏兩位法師的劃分方法。

玄奘法師以後的中國佛教

玄奘法師時期，華嚴宗之外各個宗派都有傑出的成就者。

首先是禪宗六祖惠能，是西元 638 年到 713 年間人。

惠能的事蹟我們都很熟悉，《壇經》裡面記載非常詳細。如果討論禪宗思想的話，六祖惠能之前是一個階段，之後是另一個階段。禪宗在中國實際的普及廣大是從六祖惠能開始。惠能以後的禪宗對中國文化產生了非

常大的影響。

第二位是義淨法師，是和惠能同時代的人。義淨法師受到前輩人西行的影響，立志要到印度學習。他於西元 671 年到印度，在那爛陀學習了很多年，西元 695 年回國。義淨參與了八十華嚴的翻譯，並且在西元 700 年後，組織了譯經院。義淨法師是在西元 713 年入滅。

第三位是律宗的道宣法師，也稱作南山律師，他和玄奘是同一時期人。道宣法師作《續高僧傳》三十卷，記載了前後 144 年間 331 位修行者的正傳，還有撰述《集古今佛道論衡》四卷，《釋迦方志》二卷。

第四位是淨土宗的善導法師，是西元 613 年到 681 年間人。他是淨土宗的第二祖，是淨土宗理論實際的創立者。

秘密佛教

從佛教發展歷史來看，秘密佛教是最晚期興起的佛教理論和行法。秘密佛教即是密教，依秘密佛教理論與行法形成的宗派即是密宗。相對中國其他宗派來說，密宗開始的時間很晚。

很多人經常混淆密法、密教和密宗。實際上，三者並不完全相等。密法是指密法言說，是一種特殊方式的經典語言，代表內在生起的智慧模式，是站在報身世間行法成就的立場上所生起的經典演說。密法言說普遍貫穿於所有經典中，特別是在大乘佛教經典中。在佛教發展晚期，密法言說逐漸成為一種更深密、更理論化和系統化的演說規範，修行者需要以甚深智慧力和思惟力才可以明瞭其實際意義，才能將這種演說轉化到行法實踐中，這就是秘密佛教。密宗則是依秘密佛教所建立的宗派。

雖然秘密佛教的經典和行法離不開密法言說，但是密法言說並不是秘密佛教所特有。很多顯教經典中亦普遍存在密法言說。

反過來講，儘管密法言說在根本佛教、原始佛教、大乘佛教經典中普遍存在，但是彼時的很多經典仍然通過顯說的形式表達，密法言說並不是經典演說的核心形式，彼時的佛教還不能稱作秘密佛教。

比如《佛說阿彌陀經》中的六方佛讚，雖然有嚴格的密法言說形式，但只是密法，不能算是秘密佛教。甚至在《華嚴經》中，像《華藏世界品》、《普賢菩薩行願品》中亦有更加深密嚴格的密法言說，不少內容和密教中的金剛曼陀羅、胎藏曼陀羅表達方法沒有差別，乃至可以說龍樹菩薩

華嚴經時代即已開啟秘密佛教的行法理論，但是總體上要把《華嚴經》歸為密教，並不妥當。

秘密佛教的核心是金剛種性甚深智慧。不論是密法、密教，還是密宗，對修行者來說，如果對經典的密法言說沒有通達明瞭，不能將經典文字準確轉化到報身智慧和行法實踐，就不能到達秘密佛教的真實成就處。任何依據秘密佛教所建立的行法，也就不能體現其實際意義。

中國秘密佛教的開元三大士

在中國，秘密佛教的開創者中有三位最重要的人物，稱作開元三大士。第一位是善無畏尊者，西元 637 年到 735 年間人，來自中印度摩竭提國，西元 716 年到達長安。

第二位是不空尊者，西元 705 年到 774 年間人，來自師子國。師子國即是當今的斯里蘭卡。

第三位是金剛智尊者，西元 669 年到 741 年間人，來自南天竺。

密教的行法理論中有金剛界和胎藏界之分，是以兩種不同模式來演說智慧地一切法和世間一切法。

集結像《華嚴經》這樣演說完整佛教理論和行法的經典，需要有大量經論做基礎才能完成。集結密教經典也是如此，不但需要大量經典作依據，還需要理論化和系統化的演說模式，需要修行者證得金剛種性智慧。我們看到密法裡面的金剛界曼陀羅、胎藏界曼陀羅、壇城、手印等等，都需要有非常多的經論做基礎，要對密法言說有非常精準的明瞭才能解讀。金剛界、胎藏界、壇城那樣一幅繪畫，代表了三藏十二部一切經論，以及行法成就，是高度綜合的一種演說模式。如果修行者是初學、或者對於密法言說瞭解有所欠缺、內在覺知模式的行法沒有建立，即不可能走入密教行法。就是善知識當面演說，也未必能懂。

密教行法是在報身世間般若智慧成就的基礎上，以金剛智慧為先導才能生起的修行方法。如果沒有甚深智慧力，沒有金剛種性智慧為核心，行為上怎樣模仿也不是密教行法。

依金剛種性智慧才能生起密教行法

密法言說不是後來才有的，世尊在《增一阿含經》中說：『此閻浮里地，南北二萬一千由旬，東西七千由旬』，在後來的《佛說阿彌陀經》中說：『從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀，今現在說法』，另外如《無量壽經》經首所說，『佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾萬二千人俱』等等如此，都是經典中常見的密法言說。

依照密法言說對經典文字有確切的解讀，得其實義，然後落實到行法實踐中，才真正進入到秘密佛教。『秘密』是指智慧甚深，確切地說是要能證得金剛種性智慧，不是世間人的言語辯聰可以到達。『秘密』不是神秘，不是有什麼玄虛的和不可告人的內容。所以，不能把佛教的經典演說神秘化，要從經文解讀入手，從智慧成就入手。既然佛陀在南閻浮提廣度眾生，這些經典演說，就一定是世間人以某種方式可以理解和奉行。

佛經是成就者在印度集結的，當然會依照印度民族的演說方法，漢地修行者只要找到了那個演說模式，解讀經典並不困難。

密教傳到中國，後來在唐朝傳到日本。唐朝以後，由於歷史原因，密教在漢地失去傳承。現在的中國密教，很多都是從禪宗思想演化而來。目前的修行者對密教、密法、密宗，甚至對大部分佛教經典，不能生起行法實踐，主要缺失在於經典解讀，對經典只能依文解意，不能明確經典的實際意義，更不知道如何從密法言說生起實際行法。

依照別教行法理論來說，最低要見性位才能開始秘密佛教的行法，而在華嚴行法理論來看，最低要十迴向位才能到達金剛種性智慧地，才能開始密教行法。

佛教對於中國文化的影響隨處可見

從西元 150 年前後安士高和支樓迦讖兩位尊者開始大量翻譯佛經，到西元 400 年初鳩摩羅什帶來般若和法華中道思想，而後再到西元 650 年前後玄奘法師時期，前後差不多跨越了五百年，佛教在中國，從需要用本土思想來詮釋，過渡到了具備成熟的理論體系，完全不再需要依附於本土思想理念。佛教中國化也做得很到位，有些宗派的行法模式，甚至在印度也不曾有。

佛教對中國文化產生了深遠影響，從魏晉南北朝開始到隋唐以後，中

國出現了各種與佛教有關的文化作品，道家和儒家等等理論中都能找到佛教的影子，甚至儒家道家重要人物，也常常參與到佛教活動中。

比如東晉時期最早創作山水詩的道家代表人物謝靈運，即和鳩摩羅什的弟子慧嚴、慧觀兩位法師一起整理出了三十六卷本《大涅槃經》。

唐宋時期的著名文化人物中，號稱居士的詩人詞人很多。比如李白，號青蓮居士，是西元 701 年到 762 年盛唐時期的人，比華嚴宗四祖澄觀法師稍早。

與李白同一時期的詩人王維，號摩詰居士，是西元 701 年到 761 年間人。王維關於佛教的詩歌很多，他的詩歌很像佛家的偈頌。

白居易，號香山居士，是西元 772 年到 846 年間人，基本上和華嚴宗四祖澄觀法師同時代生活過。白居易現存上千首詩歌中，有關佛教的詩歌就有四百首。

北宋詞人蘇東坡，號東坡居士。

這樣的例子很多，數不勝數。總體上我們能夠體會到，隋唐以後，佛教已經成為中國文化重要的組成部分。

現代知識份子修行者需要深入佛教理論

中國佛教經歷千百年的風雨歷煉，才有了今天的模樣。這是多少次大浪淘沙之後，祖先們留給後人的寶貴財富。

佛教從早期的原始教義發展到大乘佛教，乃至秘密佛教，前後有一千多年的時間，這個過程使得佛教理論越來越健全和微細。大乘佛教晚期出現了像《華嚴經》、《瑜伽師地論》這種全面論述行法理論、行法次第的大部頭經論。這一經一論在漢地佛教中佔據了舉足輕重的地位。

很多修行者不喜歡大部頭的經論，但是總體來看，全面完整的佛教理論體系傳承，大部分正是這些大部頭的經論才能做到。離開這些經論，佛教理論體系很容易支離破碎。很多時候正是在這種大部頭的經論中，才體現出佛教完整的行法理論和行法次第。

我們今天的修行者應該肯在大部頭經論上下功夫，只有在這樣的經論中，才有完整的佛教理論闡述。如果沒有精力和時間，至少應該對這些經論有總括的瞭解，不一定非常深入它的細節。但是對它的理論框架知道得

越詳細，對自己的修行越有幫助。

大多數修行者都經歷過學校教育，有自己的讀書方法，應該知道怎樣走入到大部頭的經論裡去。

首先，要對這些經論生起關注，先在整個佛教理論系統中定位這些經論。第二是看它有哪些章節，什麼背景下集結，是哪一位成就者集結，先有一個大略瞭解。第三是瀏覽，每個章節大概說些什麼，整部著作要闡述什麼核心內容。第四步可以尋章摘句地看一看細節。最後，才是深入到細節去消文解義。千萬不要上來就一頁一頁，逐行逐句開始消文，那樣會容易迷失。實際上這就是聲聞乘的解經方法。

這種學習方法，可以保證任何時候想停下來，我們對於這部經論的理解都很完整，只是詳略上有差別，不會造成自己下了很久的工夫，一字一句啃了很長時間，卻不知道這部著作的功能是什麼。

對《華嚴經》、《瑜伽師地論》這樣重要的經論要下足工夫，要做筆記，要時常整理自己的理解，對裡面重要的言說，要反覆咀嚼，爛熟於心。只有爛熟於心，才好從經論文字轉成自己的知見，才能成為思惟習氣，這種精益求精的習氣，會成為我們到達甚深微細智的資糧。

以智導行是指以智慧力生起行法實踐

真實智慧、無上正覺，或者說阿耨多羅三藐三菩提，皆是不共法。佛教中，修行者從凡夫種性一直到如來地無上正覺，都是以成就不共智慧為行法核心。生命的自在解脫，首先成就在不共法報身世間，然後才是依自性智慧力生起法身世間一切行法。智慧不像福報，智慧是出世間法，不能直接傳遞，佛陀的圓滿智慧不能直接傳遞給任何人，而福報是世間法，福報可以傳遞，父母的財產等等福報可以傳給子孫。因此，修行者生起不共法報身世間的智慧和行法，越早越準確越好。

從佛教行法理論來看，行法實踐是自性智慧的拓展，以智慧力而生起的入世間行法即是到達法身世間。若反過來，只有行法而沒有智慧，這種行法即是人天外道行法、或者是聲聞、權教別教行法。

智慧與行法的關係，仿佛眼睛與行走的關係。只是行走而不看路，並不能到達目的地，甚至一味盲目行走，不但不能到達目的地，而且很危險。古人講的南轅北轍即是如此。反過來，如果只有眼睛看路而不能起身行走，

也不能到達目的地。我們前面說到，現代的修行人一定要是理性的修行者，既要有世間學者的嚴謹縝密，又要有修行者的精進勤奮。

比如從加拿大東部蒙特利爾，要到西部的溫哥華，需要從東向西一路直行。但是如果走路的人不知道哪個方向是西，只是憑心裡的願望，然後朝著一個方向，精進前行不捨晝夜，認為自己所走的方向就是向西，心裡設想著可以到達溫哥華。他能不能憑藉著精進勤苦，憑著美好意願就能到達溫哥華呢？

到達的可能性幾乎是零！其中失敗的根本原因，不是意願不強，不是意願不堅定，也不是行法不精進，而是方向弄錯了。一旦方向錯了，這一切都是浪費時間。到了其他地方以為自己到了目的地，這更是自欺欺人。

從蒙特利爾一路向西可以到達溫哥華，這不是靠個人意願可以改變的，也不是靠精進勤苦可以改變的。這是事實，不論喜歡不喜歡，知道不知道，都是如此。

修行者於一切行法勇猛精進，最初階段可以靠真善知識的帶領，但是最終需要生起內在的覺知智慧，靠自己到達生命解脫和無上正覺。智慧和行法，缺一不可。智慧是行法的核心。

我們學習佛教行法理論，即是要明瞭修行的方向和次第。華嚴經是最根本的教材，從這部經可以通往一切經典。這部經像大海一樣，世間一切經論好像大小不同的河流，這些河流最終都要匯集到大海中，甚至三世諸佛的所有演說也都匯集到華嚴經。修行者要明瞭三世諸佛的一切經典演說，從華嚴經這部核心經典開始，最穩當最快捷。

表面上看，華嚴經雖然很複雜，很難學，但是事實上，一旦突破這部經的解讀方法，從這裡就可以到達一切經典。看上去最慢最難的方法，實際上最快捷。因為在華嚴行法中，修行者不會走彎路，不會迷失。我們非常有信心，讓大家在三五年時間裡體會到這一點。

三五年時間，大概三五百個小時，時間不長，絕對不影響其他的學習和工作，非常值得。

理性修行需要避免民間宗教信仰理念

我們中國人講：『欲速則不達』。但是從佛教歷史來看，恰恰是簡單快速即可成佛的民間宗教理念對佛教影響最大，迎合了不少信仰者的口味，

不少人深受熏染，將三藏十二部束之高閣，碰都不碰。

理性的修行者要有能力從不同形式的佛教中，甄別出什麼是真正的修行佛教，什麼是文化佛教，什麼是民間信仰佛教，以及什麼是外道佛教，什麼是冒名佛教等等。事實上，最可靠最穩當快捷的生命解脫方法，是要深入經藏，智慧增長，依佛所說，依教奉行，以智慧力生起一切行法。成就生命自在解脫和無上正覺，絕非一朝一夕、一蹴而就即可以完成。

從一經通到一切經通

古人講，『一經通則一切經通』，從華嚴經確實可以到達所有經典。

可能大家會有疑惑，認為從一滴海水即能知大海味道、能知百川味道。那麼從任何一部經，都應該能夠到達生命的自在解脫，能夠到達無上正覺。這種說法，只是看上去沒錯。但是一滴海水和大海之間，不是只有味道上的比較，知道大海的味道和面對大海、投身大海不是一回事。

就好像是說，從一根頭髮可以獲得一個人的基因，但是和看到這個人還不是一回事。儘管從每一部經典都能獲得佛陀的真實智慧，而只有將所有智慧總合在一起，才能到達無上正覺。只靠一部分、或者只靠一兩顆智慧種子，並不是無上正覺。從一兩顆智慧種子到無上正覺，要通過菩薩道種智行法，在一切世界一切法中去實踐，也就是要從明瞭一滴海水的味道，回到大海、投身大海才可以。

我們所有的修行歷程，包括從善知識聞法、生起觀察覺知、建立圓滿信心，逐步生起報身世間行法，成就般若智慧，然後依般若智慧力，生起入世間行法實踐。這個修行歷程最終都是指向生命本身，華嚴經即是闡述這樣一個行法理論和行法次第。

這個成就過程在經典中，亦是佛所說的成就過程。

修行者真正進入理性修法階段，即是生起內在覺知模式的行法，這也是佛陀在很多經典中對修行者提出的要求。按照佛陀的話來講，就是修行者對行法實踐要如實知之，要自知自覺自所成就。

每一部佛經從頭到尾，第一句是『如是我聞』，最後一句是『依教奉行』。『如是我聞』就是理性為先、智慧為先，『依教奉行』就是以智慧力勤奮落實。這種以智導行的行法，貫穿在一切佛所說法中，一切諸佛也是按照這樣的模式修行成就。

第七講

前面給大家介紹了中國佛教的一些基本情況，主要介紹了魏晉南北朝和隋唐時期的一些佛教思想家，通過他們來瞭解中國佛教大概的演變過程，詳細情況當然還有很多內容需要解析。

我們主要是想告訴大家，現代知識份子修行者不光需要具備行者的精進勤奮，也應該具備學者的嚴謹求實。我們學習各個宗派的思想、理論和行法的時候，要注意到祖師大德們的時代背景和經典背景，要明確宗派思想的來源和演變，這樣就不至於以偏概全，以一宗一派一家之說來代替整體的佛教理論，甚至於以一家之言、以一位善知識之言來代替佛說，如果那樣的話，就會背離佛教修行者的基本發心。

從今天開始，我們一起探討與大乘經典相關的問題。我們是圍繞華嚴經來給大家做介紹，中間穿插進來其他經典的情況，這樣可以避免一些概念上的偏差和誤解，同時也可以逐漸通過華嚴經學習，建立起完整的佛教行法理論和行法次第。

以內在覺知模式行法開啟密法言說

首先我們談一下聲聞乘行法與大乘行法的問題，也就是聞法模式和內在覺知模式行法、化身世間和報身世間行法上的差別。這個問題看起來並不複雜，佛陀在經典上也有非常明確的說明，但是說到理論和行法細節的時候，我們需要有準確的瞭解。

華嚴經是比較晚期才流傳世間的經典，是龍樹菩薩深入龍宮集結而成帶到世間。龍宮是金剛種性修行者的成就地，它不在外太空的某個地方，也不在大洋深處的某個地方。它在共法成就處，又在不共法成就處。

說龍宮是共法成就處，是從法身的角度來說，三世諸如來共同一法身，所有成就者都能到達那裡，到達龍宮；說龍宮是不共法成就處，是從報身的角度來說，修行者深入龍宮需要靠自證量成就，自證量是在不共法報身世間。

換句話說，如果能夠契入到自性地的實際成就模式，每個人都可以到

達龍宮，都可以見到華嚴經，甚至可以集結同樣的經典帶到世間。在華嚴經的行法上看，需要到達十地行法階段才可以。十迴向圓滿雖然是到達金剛種性，甚至可以在法界中集結經典，但是要集結像華嚴經這樣演說完整生命成就的經典，十迴向位的證量還不夠。

龍樹菩薩證得登地位，所以有能力到達龍宮集結經典。我們看到的密法也是龍樹菩薩傳出的，是龍樹菩薩打開南天鐵塔，金剛薩埵授予龍樹菩薩密法帶到世間。深入龍宮集結華嚴經或者打開南天鐵塔，都需要登地位乃至不動地以後的證量才能做到。

但這些都是密法言說，龍宮也好、南天鐵塔也好，都不是我們這個世間人的種性可以到達的，需要修行者自證量到達那裡才行，否則的話，這些就好像是神話傳說一樣不可思議。我們後面通過華嚴經學習，可以知道龍宮、南天鐵塔具體的成就模式，但是真正證入到那個地步，需要非常詳細的行法理論做依據，不是靠聞法模式的行法可以完成，不但需要內在的覺知智慧，還需要身證、見到、慧解脫，乃至俱解脫成就。

儘管如此，明確從凡夫地到如來地各個階段的行法模式，對我們來說依然至關重要，這是從民間信仰到一個理性修行者重要的一步。

化身佛說、報身佛說、法身佛說

有的人認為《華嚴經》不是佛說，是龍樹菩薩說。這就需要仔細辨別化身世間佛陀說法，和報身世間、法身世間佛陀說法形式上的差別。佛陀在法身、報身、化身三個世間的說法形式不同。

化身世間是化身佛說法，經典以文字形式記錄下來，修行者聽聞善知識教誨聞法信行，或者深入經藏依照經典就可以獲得。化身世間佛陀說法指的是世間發生的事件，有地點處所和人物，有因緣相、有生滅相。

報身世間是報身佛說法，經典以密法言說的形式記錄下來，修行者需要在禪定中生起內在覺知思惟才能獲得，很多經典需要明心見性之後自內顯發才能明瞭。報身世間佛陀說法是不共法世間的事件，聽聞佛陀說法需要修行者的自證量成就為基礎，沒有時間和空間的限制，修行者依據自證量的加持，隨時可以到達佛說法處。報身世間的很多經典並非世間語言文字可以記錄。

法身世間是法身佛說法，亦非是世間語言文字可以記錄。修行者需要

證得法身深入法界才能獲得。法身佛說法是以深密的言說形式表達。

明瞭法報化三種世間的差別，明瞭化身佛、報身佛、法身佛之間的差別，以及法報化三身佛的說法形式，這樣的疑問就會消除。

	化身佛說法	報身佛說法	法身佛說法
經典	四部阿含經 等上座部經典	方等、般若、 法華、涅槃	華嚴經、密法經典
集結者	迦葉、阿難等尊者 領上首眾五百阿羅漢	文殊菩薩領 別教成就者	金剛種性法身菩薩
集結處	化身世間 王舍城七葉窟	報身世間 輪圍山深處	法身世間 龍宮、南天鐵塔
時間	兩千年前	隨智慧成就而現	隨金剛種性而現
行法模式	聞法信行的 聲聞別教行法	內在覺知生起 的別教行法	金剛種性的 慧解脫和俱解脫
法印	三法印	般若法印	金剛般若

上面是從經典本身的種性上來說，如果從修行者的種性來說，這些經典的顯相也並不相同，比如對於藏教種性的修行者來說，即便是法身佛所說法，在他眼裡還是藏教經典，而對於別教和圓教的修行者來說，即便是藏教經典，也同樣可以是法身佛所說。

這裡面的根本原因是對於經典的解讀模式不同。

如果從化身世間來看，華嚴經是龍樹菩薩集結流傳世間，這種說法沒有錯，悉達多太子那個釋迦牟尼佛在化身世間沒說過華嚴經。甚至釋迦牟尼佛說，在這個世間只說過四部阿含經。如果這樣看的話，好像大乘經典皆不是佛說。很多學習上座部佛教的修行者就堅持這種觀點，很多人反對大乘經典，認為不論大乘經典是從龍宮取得，還是從定中取得、還是說從世間伏藏、智慧伏藏、從輪圍山深處等等地方集結，都不算數。

這就必須要知道化身世間修行和報身世間修行的根本差別。

大乘經典是報身佛說乃至法身佛說

從化身世間來看，大乘經典非是悉達多太子說，這種說法並沒有錯，很多大乘經典並不是化身世間悉達多太子說。但是從報身佛世間和法身佛世間來看，就需要重新審視這種說法。

佛教的成就不只是在化身世間獲得自在解脫，佛教的成就是出世間，是獲得生命圓滿的根本自在解脫。也就是說，佛教的成就不單是在化身世間，還需要到達報身世間和法身世間。就算上座部佛教的修行者，不承認

有報身和法身，但至少知道，生命自在解脫不是一生一世所能完成。佛陀成就無上正覺不是一生一世所能顯了盡。

那麼化身世間的佛陀，兩千五百年前的悉達多太子現在已經不在世間，是不是悉達多太子就不能說法了呢，還是說悉達多太子那個釋迦牟尼佛在法界裡面消失了呢。如果說悉達多太子那個釋迦牟尼佛消失了，即是斷滅，佛在上座部經典上說，阿羅漢『梵行已立，不受後有』。阿羅漢既可以不受後有，不受生死束縛，如果佛陀消失了，則意味著佛陀也是受生死束縛，這是講不通的。佛既然不受後有，不受後有即是不受生死束縛和困擾，不受有法生滅的困擾。如果成佛之後，隨著肉身消失，真實的生命也會消失的話，那我們要成佛做什麼呢。

如果佛陀沒有消失，他於當下所在處是不是也可以在說法呢，那個說法算不算佛說呢，其所說法集結出來，能否算作是佛說的經典呢？從大乘佛教修行者的立場來看，當然也算。從上座部佛教的修行者來看，也應該承認這一點。如果佛在其他世間說法不算佛說，那個說法不能集結，不能帶到我們世間，那即是一種顛倒見。

佛在我們這個世間的說法因緣是以悉達多太子的身份，示現在印度成就無上正覺。佛在其他世間的說法，不會再以悉達多太子的身份，而是會以各種因緣說法，但是不管怎樣，不論是什麼因緣下佛所說法，其所說法依然是佛說。

所以反對大乘經典是佛說的修行者是從化身世間的立場來說，和篤信大乘的修行者之間不必要針鋒相對，這是兩種不同的佛教行法模式，不同的用心模式，需要從佛教的成就地來看待世間的一切經典。

大乘佛教修行者實際上也不需要將所有的經典都歸結於一定是世間的悉達多太子所說，這也不必要！將所有經典都歸結到悉達多太子身上，歸結到他在世間講經說法的 49 年裡面，從化身世間來看，或者說從世間實際的立場來看，也不是事實。很多大乘佛教經典是西元前後才出現，硬要把它們歸結到悉達多太子說，未免太宗教化。

如果佛教是演說真理的宗教，就需要面對世間的真實情況。

不同世間諸佛說法模式不同

另外一點是，不論在大乘佛教還是在上座部佛教，如果只認識悉達多

太子所說經典，那麼佛在經典也說過，過去諸佛、十方諸佛都在說法，那麼十方三世佛所說一切法算什麼呢，佛在上座部經典中沒有說只有他在世間說法算是佛法。上座部經典中記載，四王天、忉利天、夜摩天等處，皆有眾多過去諸佛說法遺跡，既然有諸佛說法遺跡，自然會有諸佛所說法流傳世間，那些當然也是佛法經典。

再擴大一點，十方三世諸佛到我們娑婆世間示現，他們說法的模式，也要遵循釋迦牟尼佛在這個世間的說法模式，也要遵循娑婆世間眾生的聞法種性來演說，他們說法同樣是佛說，甚至同樣可以說是釋迦牟尼佛所說法。

很多時候，我們一聽說是釋迦牟尼佛說，就一定認為是悉達多太子說，實際上這兩個是有差別的。悉達多太子是化身佛，兩千五百多年前已經入滅。悉達多太子的那個釋迦牟尼佛就是化身佛，悉達多太子和釋迦牟尼佛二者同一。而我們現在的修行者，需要分清楚化身的釋迦牟尼佛、報身的釋迦牟尼佛、法身的釋迦牟尼佛三者之間的差別，需要知道怎樣到達佛所說法不同的成就世間。

修行要從化身世間轉入報身世間

修行者不能只生活在化身世間，而對報身世間一無所知，憑著凡夫地的妄想、願望和行法，要到達圓滿成就地是遠遠不夠的。成就無上正覺，是法報化三身都要完全具足，不只是在化身世間。要成就法報化三身世間，就要知道三身世間的差別，要知道三身世間準確的行法模式。

化身世間是因緣生法世間，一切法有生有滅。化身世間不是不能自在解脫，但是化身世間有生滅相，佛在我們這個世間示現，同樣有生滅相。化身世間的自在解脫需要建立在報身世間的行法成就上。修行者如果不能到達報身世間，僅僅化身世間的自在和解脫即非常有限。

成就者的報身世間有生無滅，當我們生到報身世間的時候，有生相沒有滅相，淨土學人要往生到阿彌陀佛極樂世界，要看生到哪一土，如果生到化身世間，同樣有生滅相。但是要到達報身的極樂世界，就是實報莊嚴土。報身世間的『生相』是指證得法性常住，不是指因緣生滅的生滅相。從因緣法來說，有生相當然就有滅相。成就者報身世間的生相，是指一種生命形式的建立。这種生命形式，一旦建立就不會消失。這即是淨土宗說的阿鞞跋致不退轉。

當我們生到法身世間的時候，就是證入到不生不滅，法界常住。和報身世間的成就同樣，法身世間的不生不滅是指證得法性，不是指法身世間的法相。所謂法界常住是指法身世間的因緣生法常住，不是指某個法相恆久不變。因緣所生法，有生即有滅。

這是三種世間的差別，生到報身世間就一定生到化身世間，但是不一定生到法身世間。而生到法身世間就一定可以生到報身世間和化身世間。後面的包括前面。

所以，對於淨土修行者來說，要爭取證得報身世間，到達實報莊嚴土，那個不退轉才是實際的自證不退轉。

前面說的法報化三身世間是從成就地來說，修行者到達那裡才能體會到。從我們凡夫種性來說，現在的報身世間是在娑婆世界。

南閻浮提眾生居娑婆世間

很多人認為我們這個世界是娑婆世界，這樣說本沒有錯，但是準確來說，是因為我們是閻浮提眾生種性，報身在娑婆世界，所以我們見到的世界才是娑婆世界，報身世界是由眾生種性來決定，種性決定用心。用心是娑婆世界的分別取著，生命所在處就是在娑婆世界，看到的當然也是娑婆世界。如果用心模式不是分別取著，那麼看到的世界就不是娑婆世界，也可以是極樂世界，可以是琉璃世界，還可以是華藏世界。如古人所說：『境緣無好醜，好醜起於心』。

用心模式決定生命所在世間，生命所在世間是用心模式決定。

《地藏經》中有言『南閻浮提眾生、舉止動念、無不是業無不是罪』，也說『閻浮提東方有山號曰鐵圍，其山黑邃無日月光』，這裡面的定語『南閻浮提眾生』很重要，是『南閻浮提眾生』舉止動念，無不是業，無不是罪，如果不是南閻浮提的種性，舉止動念就可以不是業不是罪。很多修行人覺得只要是舉止動念都是罪業，所以就時時刻刻看守自己不要起心動念，讓自己像石頭一樣，這是不正確的。南閻浮提眾生，就算不起心不動念，也只是在無想天，最多在四空天，不出三界不出輪迴。所以修行的核心不是動不動念頭，而是怎樣不在南閻浮提，怎樣成就無上正覺。

修行者需要從根本處下手，從用心模式上下手，如果自己的報身世界成就，我們見到的世界也就隨之改變。

我們首先需要在道理上明白這些，然後才可能切切實實在行法上有所針對。成就無上正覺是從化身世間聞法模式的行法，到報身世間內在覺知模式的行法，經過身證和見到，最終到達法身世間。

佛教不是唯心主義

有學者認為佛教是唯心主義，認為只要把觀念修改一下就能成就無上正覺，就能頓成，這種說法並不正確。

民間宗教信仰中確實存在唯心主義，不論是主觀唯心主義還是客觀唯心主義，但是理性佛教並不是用唯心和唯物可以判別。

從佛教修行者來說，成就無上正覺要包括一切智、道種智和一切種智。一切智是空智，道種智是有智，二者圓滿證得是一切種智，之後才是到達無上正覺。無上正覺包括法報化三身世間的圓滿自在解脫，需要在無量世界的無量法中反覆磨練，而不是靠觀念一改變就能成，認為觀念一改就能成，才是真正的唯心主義。說觀念一改就能成無上正覺，就好像是說一個沒上學的人，念頭一動就到博士學位一樣。

因此，不管是聲聞別教行者，還是大乘行者，或者是世間學者，生活在化身世間的人，如果沒有到達確實的出世間成就，當然就看不到佛陀出世間說法的情況，也就見不到那一部分佛法經典。出世間指的是心出世間，也就是用心模式不被一切法所束縛，於一切法自在無礙的世間。在修行者來說，就是於一切法無所住的清淨法世間。

修行者若能證得一切智得無生忍，以智慧力生起菩薩道種智行法，即能到達十方諸佛報身世界，乃至法身世界無有障礙。

法報化三身世間的修法模式不同

對化身世間的修行者來說，很多人不要說佛在報身世間的說法和在法身世間的說法了然不知，就算對面坐的人怎樣想法、怎樣說法，世間的善惡因果都看不清楚。眼前的都看不清楚，不在眼前的報身世間和法身世間佛所說法，怎麼可能相信呢。

這是完全在聞法模式的行法中，來判斷成就地的說法情況。

因此我們需要瞭解，化身世間是分別法世間，分別法世間有是非曲直，

非此即彼，有佛說法，有非佛說法。化身佛世間的行法，靠聞法模式的信願就能生起。但是報身佛世間不是這樣，報身佛世間是不共法世間，靠凡夫地的信願行法不能到達。報身世間行法要看覺知智慧是否和諸法實相相應，修行者依靠生起覺知思惟才能到達報身世間。

化身世間淨土是在寺院僧團，或在山間樹林等等獨居之處。但是報身世間淨土在智慧覺知，在般若智慧成就。這兩個淨土完全不同。法身世間皆是淨土，一切法本自清淨，需要在八地以上才能證得。

換句話說，聲聞乘行法總體上是基於世間染淨分別取捨的行法，大乘行法是基於智慧成就的行法。聲聞乘行法的指歸是出離生死，出離三界法的束縛，出離三界凡夫習氣的束縛，是以三法印為鑑定，具體說即是以『諸行無常、諸法無我、涅槃寂滅』為鑑定，成就地是阿羅漢。佛在經典上常說阿羅漢『我生已盡，梵行已立、不受後有、如實知之。』

大乘行法是以般若智慧為鑑定。但是大乘行法是聲聞乘行法成就之後才能生起，如果沒有聲聞乘出世間成就做基礎，般若智慧就不能建立。因為般若智慧住無所住，聲聞乘成就正是要出離有所住法，如果沒有聲聞乘行法做基礎，住無所住就不能到達，般若智慧就不能生起。

二者之間具體的細節我們在後面還會說到。

這是從普遍存在的一些觀點，來看這一部華嚴經乃至一切大乘經典。所以並不是說，我們是大乘行者，於是乎就閉著眼睛堅持大乘經典一定是悉達多太子說，大乘行法一定高於聲聞乘行法。也不能說，作為上座部佛教的修行者，就一定要否定所有大乘經典，認為大乘佛教非佛說。佛教的目標是讓我們獲得生命的自在解脫，佛教修行者要具備學者的嚴謹理性，假以勤奮精進，依教奉行，才能到達佛說的目標。聲聞乘和大乘，他們的法印不同，所要完成的功能不同，要到達生命成就地的模式也不同。

聲聞乘的行法目標在於實現生命解脫，而大乘佛教行法目標在於獲得生命解脫之後，以智慧力於一切世間一切法自在無礙。

以上是關於三種世間的問題。

華嚴經的解讀方法不同於其他經典

《華嚴經》綜合了龍樹菩薩之前所有的佛教理論和行法，是佛教經典的集大成。這部經的解讀模式和其他經典不同，一定要以內在覺知模式的

行法為基礎才能體會到。這部經的行法不是聞法模式可以進入，是要在報身世間乃至法身世間才能生起。

佛教理論中，基本上是把聲聞乘行法和大乘行法分開來說。大乘佛教把佛陀說法分為五個階段：華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。華嚴時是佛陀的成就地，從成就地生起入世間一切演說。

從經典集結的這五個階段，我們也能看到這個世間的修行者，從凡夫地到生命解脫的行法次第，這五個階段分別都有詳細的理論。

聲聞乘行法是三法印來鑑定，大乘行法是般若實相一法印來鑑定。聲聞乘行法是修行的基礎和核心，大乘行法是智慧生起和應用。

聲聞乘和大乘的差別在於種性模式，種性模式不同，行法模式也不同，不是靠經典來決定。換句話說，大乘行者深入聲聞乘經典，生起與聲聞乘行者相同的行為，甚至生起的一切法都可以是大乘行法，而聲聞乘行者，即便不離大乘經典、生起與大乘行者相同的行為，也還是在聲聞乘。

從這點來看，修行者需要明確自己是怎樣的行法模式，明瞭自己具有怎樣的行法，什麼因緣是聲聞乘解脫行法，什麼因緣是大乘智慧行法，從而明瞭各自修法能獲得怎樣的成就。

行法實踐的核心在用心模式，具體行法實踐和因緣相關。一個大乘行者到了聲聞乘修法環境，同樣要遵守聲聞行者的規矩。如果沒有化身世間行法實踐，只是停留在用心，就不是真的大乘行法，這在哲學上說就是唯心主義。

聲聞乘行法是從聞法模式開始。大乘行法理論中，般若法印的實質是要建立在內在覺知模式的行法上。般若是內在生起的智慧，是生命本體的覺醒。衡量自己的內在覺知是不是指向般若智慧，需要知道般若智慧的基本特徵。

依般若智慧才能到達一切行法的成就地

一般來說，說到般若，很容易就會想到般若的幾種形式：文字般若、觀照般若、實相般若，還有方便般若、境界般若等等，在華嚴經中有很多種說法。文字般若是演說，觀照般若是觀察和思惟，實相般若是本體，是諸法實相。但是這樣的說法很容易概念化，概念化的意思就是沒有下手處，沒有行法實踐。演說上正確，而不能落實到具體的行法實踐，從般若的角

度來看，這就是妄想相，不能到達實際的般若智慧。

比如說文字般若。經典是文字般若，那麼怎麼從文字般若到達觀照般若，怎樣的觀照算是觀照般若，然後怎樣算是證得實相般若。因為般若是不共法，如果沒有切實的行法，自己很難實踐，也很難判斷自己的行法是不是符合佛所說法。再比如我們每天讀經算不算深入文字般若，每天觀察和思惟善法，是不是觀照般若，是和不是怎麼界定。凡夫種性的觀察思惟和般若智慧有什麼差別，凡夫妄想也可以是廢寢忘食聚精會神，那個算不算觀照般若。對於修行者來說，總相化、概念化、讚美化的說法並不能幫助行法上有所進步。

我們常聽善知識講，自性如何圓滿、究竟、智慧具足，但是怎樣具足？怎樣從當下所在的地方到達那裡？是不是等在一個地方，一切智慧即可從天而降呢？如果不能回答出具體的行法內容和行法次第，這種圓滿、究竟、具足，乃至無上正覺等等說法，同樣是妄想。

在華嚴經中佛陀給出來從凡夫地到達如來地的詳細行法，每一步應該怎樣行法、什麼標準、怎樣到達、怎樣因緣下生起、怎樣住於成就、怎樣是退轉、怎樣是升進等等，都說的非常清楚明瞭。

所以，要證得般若智慧，首先要明確般若的基本屬性。

般若智慧有三種基本屬性：第一是出於本體，第二是自內顯發，第三是周遍完備。依般若智慧不論生起哪一位次的行法，都不能離開這三種屬性。

般若智慧出於本體

說般若智慧出於本體，是指它依生命本體的一切法生起，是生命本體所能生起，我們找到它還是沒有找到它，它都在那裡，在凡夫不會減少，在如來也不會增加。佛在華嚴經《如來出現品》中說：『無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想、顛倒、執著而不證得。』

所以，般若智慧既然是出於本體，是生命本自具足，那麼任何的攀緣、熱惱、妄想、執著，乃至生死輪迴、成凡成聖、一切有為法的修行和思惟，在本體上來說，都不能到達。可能在最初修法階段，我們會依靠有為法而發心，專一執著，甚至以凡夫地的妄想心來提起修行，但是最終都需要明瞭，這些只是我們在修法階段才有的，在證入階段，或者說在成就階段來

看，任何有為法都不能到達般若的本體。也就是說，般若智慧是出於本體的，我們可以對它應用、顯了、證得，但是不能取捨，不能改變。

從另外的一方面來說，般若智慧是出於本體的，那麼任何依般若才能生起的行法，在沒有證得般若智慧的時候，就不能生起。從華嚴行法立場來看，如果不能證得十住位無生忍，不能證得般若智慧，那麼十住位以後的行法就不能生起。

大乘行法是以般若為法印，道理也在這裡。般若智慧沒有證得而生起的行法，不是實際的大乘行法。

般若智慧自內顯發

說般若智慧自內顯發，是指它依不共行法所成，要從內在覺知和善妙思惟開始才能啟發，才能生起。從本體上說，覺知和思惟也是不能到達般若智慧的，但是生起內在的微細覺知和善妙思惟是般若智慧的表現形式。也就是說，微細觀察和善妙思惟是般若智慧生起的作用，是啟發自性地智慧的因緣和顯了。

所以，儘管般若智慧每個人都具足，但是我們看世間人，還是愚癡蒙昧的人居多，為什麼呢？就是啟發般若智慧的微細觀察和善妙思惟沒有生起，般若智慧沒有顯了。反過來說，怎樣才能啟發自己的般若智慧，這就需要生起微細觀察和善妙思惟。生起觀察和思惟，就成為啟發自性般若智慧現前的必要行法。這種微細觀察和善妙思惟如何生起，怎樣知道自己的觀察和思惟是不是能夠生起自性本具的般若智慧，而不是凡夫地的妄想呢，那就要在學習華嚴經的過程中尋找答案。在後面的學習過程中，我們會具體談到如何生起這樣的觀察和思惟，怎樣鑑定自己的觀察和思惟，是不是能顯發般若智慧。這個過程最終需要靠自己來完成。但是，雖然靠自己來完成，經典上也有非常詳細的行法，有詳細的判斷標準。修行者必須要靠深入經藏，靠詳細的行法次第和佛菩薩的理論來做判斷。

我們剛才說到的如何區分凡夫法和般若法，在華嚴經學習過程中，我們都會介紹給大家，大家在經歷一段時間學習之後，自己也可以掌握，這裡面有確切的修法模式，有經典的解讀方法，我們開始這一次學習，目標就是希望大家自己能夠建立起自己的行法，確切知道自己的行法所在。

這是講般若智慧是自內顯發的。

也正因為般若智慧是自內顯發，所以般若不能夠直接傳遞，不能從一個人傳遞給另一個人。需要經歷聞法模式、深入經藏、聽善知識解說，然後來啟發自己的內在覺知，生起正知見和正思惟，依教奉行方能到達。

有的人講靠佛力加持可以證得般若智慧，這就首先要看哪個佛力，怎樣生起加持，如果是聲聞別教中說的佛力加持，那個佛力即是外來的佛力。外來的佛力並不能到達般若智慧。這個道理，佛在《楞嚴經》中已經說清楚了。阿難尊者和釋迦牟尼佛是兄弟關係，他們整天在一起，阿難尊者想要從佛陀那裡獲得三昧力尚且做不到，更不要說證得般若智慧。得三昧力是證得般若成就的前方便，三昧得不到，般若智慧就更得不到。

這是指依靠外來的佛力加持並不能到達般若智慧。

但是如果說這個佛力加持，是指內在覺知的行法生起，佛力是修行者自己的內在覺知力，這就是可以的，佛力加持可以證得般若智慧。

我們佛教講，佛不度無緣之人。『無緣』不是指沒有機會見到佛、沒有機會聽聞佛法。從實際成就處來說，『無緣』是指不能夠生起正知見和正思惟，不能依教奉行。

佛教修行者其實很多與佛無緣。在佛經當中，很多部經的經首大眾部分，大家仔細去留意一下就能發現，有欲界天人、色界天人，但是沒有無色界天人，也沒有無想天的人，為什麼呢？因為無色界天和無想天的人不能夠生起正知見和正思惟，甚至根本不思惟，不動念頭。對於這樣的眾生，佛陀也是沒有辦法，不能度化。

佛的度化需要修行人的內在覺知生起，並不是關閉觀察覺知和思惟。有人講『不起二念』即是禪定，這本來沒有過錯，但是在解釋『第二念』的時候，講只要生起念頭，就是第二念，就是凡夫念。比如說摸到石頭，感覺摸到石頭是第一念，而當『知道了』這是石頭，有一個念頭生起，知道石頭的大小和冷熱等等，這就是第二念，是凡夫念。這種說法是錯誤的。如果這樣講，就是入無想定，並不是佛教的禪定。佛陀摸到石頭，一定也知道這是一塊石頭，也會知道石頭的大小和冷熱。所以，生起念頭並非一定是凡夫念。念頭是般若智慧的表現，只有能夠明確了什麼是凡夫念，什麼是般若智慧生起，才能確切辨別出行法是否正確。

我們有時候經常錯會善知識的意思，善知識說不動念頭，於是乎自己就進入無想定，恨不能讓自己像石頭一樣，關閉所有的觀察和思惟，以為那樣是禪定。甚至認為，只要能把這樣毫無觀察毫無覺知不起任何思惟的

狀況堅持下去，就能在某一天忽然間，所有智慧都能從天而降，直接就能到達見性地，甚至直接到達如來地。這實際上是嚴重錯會了佛陀所言『因戒生定、因定生慧』這件事。

菩薩行法戒定慧和聲聞別教模式戒定慧不同。從菩薩行法來說，戒是要修行者在各種因緣下能生起正知見和正思惟。對菩薩來說，如果於一切法不能生起正知見和正思惟即是生起無明。因為生起正知見和正思惟，才能明瞭通達一切法，不被外在一切法所動，這即是菩薩禪定。菩薩禪定依般若智慧建立。正知見和正思惟生起才能顯發般若智慧，般若智慧才能現前。

佛陀是讓我們把凡夫地的妄想執著去掉，從來沒有說過要把觀察和覺知去掉才能到達無上正覺。

般若智慧周遍完備

般若智慧是周遍完備的。『周遍完備』有橫向和縱向兩方面內容。橫向是指它遍一切處至一切法，不論是凡聖一切法、還是空有一切法、染淨一切法、體用、性相、自他、能所，以及現代人講的唯心主義唯物主義，過去、現在、未來等等，沒有一法是般若不能到達的。這是橫向來說，般若智慧可以遍一切處至一切法。

從縱向來說，般若智慧周遍完備，代表能涵蓋任何一法的生住異滅，成住壞空，從阿賴耶識的種子遇緣，一直到生起、覺知、所住、壞滅，不論是從四諦法的角度，還是從十二緣生法的角度，每一剎那皆是般若智慧可以到達的。如彌勒菩薩說，『彈指一念間，三十二億百千念，念念成形，形皆有識』。般若智慧具有周遍完備性，所以證得般若智慧，才能對一切法生起微細觀察和善妙思惟，可以到達無量寬廣，無量微細，沒有止境。

不論是橫向還是縱向，般若智慧的周遍完備性不僅包括已知一切法，同樣還可以延伸到未知一切法。般若智慧沒有邊界。

儒家經典《中庸》有一句話：『道也者，不可須臾離也，可離非道也』，證入般若的過程，就是趨近道的過程。用佛教的語言來看，就是遍一切處入一切法。佛在《大般若經》中說，阿耨多羅三藐三菩提在不同的種性中，有不同的名稱，般若即是阿耨多羅三藐三菩提在觀行位時候的表現。阿耨多羅三藐三菩提在不同的修法位次上，還可以稱作阿鞞跋致、無生忍、無

生法忍、不動地等等，從修行者的角度來看，這些都是無上正覺的種子，不論在哪一個行法次第上，證入其中的一個，都可以用其他幾個的理念來驗證，看看自己所證是不是符合般若的根本意義。

佛也在《大涅槃經》中說：『佛性者名第一義空，第一義空名為智慧』。要到達生命的自在解脫，解決生命中的根本問題，只有依靠智慧生起才能夠圓滿到達。這個智慧就是般若智慧。只有到達生命本自具足的智慧地，才能究竟圓滿的到達生命自在解脫。

般若智慧雖然周遍完備究竟圓滿，但是修行者的無上正覺，正知見和正思惟，是要有針對任一法的微細智慧生起才能到達，如果去除中間的微細智慧，去除中間的微細觀察和覺知，越過中間的觀察和思惟的過程，直接看什麼都是圓滿究竟，還並不是般若智慧。般若智慧要能深入微細。

這是關於般若的三個基本屬性。

大乘行法的般若屬性，要求修行者要從聞法模式轉入到內在覺知模式才能開始。特別是華嚴經這樣的經典，必須要以內在覺知模式的行法才能進入，依聞法模式可以瞭解華嚴經，但不能成就華嚴經。

實際上所有大乘經典，都必須要生起內在覺知模式的行法才能到達，只是在過去的佛教講法中沒有明確提出，才使得非常多修行者並沒有到達大乘經典的成就地。

經典有不同的注疏方法

下面來關注具體的經典解讀。

大乘經典是報身佛說，那麼從眼前化身世間文字類型的經典，如何能夠幫助我們到達報身世間成就呢，這就需要瞭解經典的解讀模式。不同的解讀方法，成就也就不同。

我們在華嚴經學習課件裡面和大家談到過，要把經典解讀方面的內容彙報給大家，但是遲遲沒有變成文字。這裡面一直有一些顧慮。因為經典解讀不是靠某些固定的方法就能辦到，經典解讀需要綜合考慮，需要有大量經論作依據，做驗證，需要建立內在覺知模式的行法，這樣才能慢慢體會到。同樣一段文字出現在不同經典中，解讀方法不一樣。需要考慮在經典中出現的位置、由哪位菩薩演說、在什麼場合說、哪一位是問法主、問法主是什麼背景、法主是誰，是佛陀還是菩薩，是世間主，還是佛陀的弟

子等等因素。同樣的文字，這些因素不同，解讀也不一樣。如果只做解讀方法上的介紹，恐怕會誤導大家，經典解讀一旦公式化，反而會給大家造成束縛。

另外，我們雖然看到非常多祖師大德的經典注疏，但是絕大部分都是消文注疏，並非針對經典集結和行法模式。消文注疏和解讀經典模式、解讀行法模式有很大不同。

對經典的消文注疏大家都不陌生，佛教中有相當多這樣的注疏，汗牛充棟，有的經典自古至今有幾百種注疏，比如《金剛經》和《佛說阿彌陀經》、《般若心經》。《金剛經》和《般若心經》已經不單是佛門經典，很多不是佛教修行者，對這兩部經也很熟悉。如果加上各個時期大德們的演說，那就數不勝數。

絕大部分注疏都採用消文形式，把經典文字、背景、相關歷史故事等等說清楚，很多注疏甚至只是把各種各樣的解說集合一下，翻新一下，比如《佛說阿彌陀經》的註解，很多都是這樣，如果翻出來對照一下就會發現，基本都是大同小異。

對經典集結和行法成就模式的注疏不是很多，有時候在大德們的註解中，偶爾會提到一兩句，很不系統，亦很不詳細。這裡面的原因還不清楚，到底是祖師大德們沒有關注到這一點，還是說關注到了，但是礙於某些考慮而沒有演說。這些都有可能。

但是不論怎樣，着重在經典集結模式和行法成就模式的解說非常少。我們現在把這部分彙報給大家，給大家做參考。通過一段時間學習，希望大家都能夠瞭解這種方法，幫助自己深入經藏，生起智慧。

密法言說是佛在報身世間的說法模式

化身世間和報身世間的經典，在集結方式上不一樣。化身世間的經典通過對歷史事件記錄，來表達佛教的理論和行法，但是報身世間和法身世間的經典已經超越了時間和空間的概念，所記錄的事件不是按照歷史事件的模式來解讀。即便經典中有相關歷史事件的記錄，也已經超出了歷史事件本身的意義。

實際上報身世間、法身世間，都是修行者的不共法成就世間，也就是經典上說的智正覺世間。我們跟隨佛陀，最終的目標是成就無上正覺，無

上正覺不是外面來的，而是要內在生起。當內在的覺知力建立起來的時候，修行者的智正覺世間就會建立起來，也就能實現從娑婆世界到諸佛世界的轉變。

報身世間和法身世間的經典解讀，用哲學的語言來說，可以理解成屬性化的解讀。屬性化的意思就是不能獨特化、個體化、概念化、單一化。屬性化的解讀可以變化，因人而異，因經典而異，不會有世間衝突，而化身世間的解讀，因為是單一的、特定的、個體化的，非此即彼是非對立，很容易成為宗教化的解讀。

這種經典解讀方法包含非常多內容，需要一點一點來，先要從基本內容開始，逐步把各種因素融合在一起，最終才能建立起對經典的綜合理解。因為是比較新的概念，開始時我們會慢一點。

第八講

前面給大家彙報了法報化三身世間的一些情況，特別是化身世間和報身世間修法形式上的差別。化身世間是因緣生法世間，有生有滅，不單是我們凡夫的化身世間有生滅，如來地的化身世間同樣有生有滅，十方諸佛到這個世間示現身相，教化眾生，同樣有生有滅。

眾生界者即是十方諸佛法身

實際上，化身世間有生有滅的說法容易造成一種誤解，讓人感覺十方諸佛在一個不生滅的世間，我們在當前的生滅世間，十方諸佛世間和我們這個世間是兩個不同的世間。確切來說，並非這樣。

佛在《仁王般若經》中說，十方諸佛沒有另外的世間，法界即是眾生界，眾生界即是法界，眾生界之外非有另外的法界可得。經文是這樣：

【善男子，諸眾生類一切煩惱業異熟果二十二根，不出三界。諸佛示導應、化、法身亦不離此。若有說言於三界外，別更有一眾生界者，即是外道大有經說。…… 但斷三界無明盡者即名為佛，自性清淨名本覺性，即是諸佛一切智智，由此得為眾生之本，亦是諸佛菩薩行本，是為菩薩本所修行。】

在《佛說不增不減經》中，佛對舍利弗闡述了同樣的說法：

【舍利弗，甚深義者即是第一義諦，第一義諦者即是眾生界，眾生界者即是如來藏，如來藏者即是法身。】

又说【舍利弗，不離眾生界有法身，不離法身有眾生界。眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗，此二法者，義一名異。】

十方諸佛和我們同樣在這個世間，但是十方諸佛是如來種性，我們是凡夫種性，種性不同，造成我們和十方諸佛的覺受不同，覺受不同給我們的錯覺，就是我們生活在娑婆世界眾苦世間，十方諸佛生活在極樂世界、華藏世界清淨世間。

要確切認識到，不同的眾生種性造就出不同的世界。

菩薩於娑婆世間成就無上正覺

《佛說阿彌陀經》中有這樣的一段經文：

【舍利弗！當知我於五濁惡世行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難。】

很多修行者認為佛陀在娑婆世界成就無上正覺之後，到了另外的世間，這是不正確的。如果那樣的話，如來法界亦不平等，亦有苦樂差別取捨。事實上，這句經文是告訴我們，佛陀是在我們這個世間成就無上正覺，這個世間即是修行者成就無上正覺所在的世間，這個世間即是阿彌陀佛極樂世間。但是，要廣大眾生對這件事生起信心，則非常困難。

有人講是釋迦牟尼佛在我們這個世界宣說有一個極樂世界，讓人相信有極樂世界是甚難。這是斷章取義，是把兩句經文分開來看，忽略了釋迦牟尼佛是在娑婆世界成就無上正覺。大乘經典中『宣說』的意思是要能當下生起，極樂世界也是在當下生起。

『甚難』是指從凡夫種性到如來種性的轉變，是要相信在當前娑婆世間生死法界能夠成就無上正覺，這個是甚難。如果能從凡夫種性轉變到如來種性，這個娑婆世界就是華藏世界，也是阿彌陀如來的極樂世界。

很多修行者都盼望往生到阿彌陀佛極樂世界，但是不明瞭自己所處世間是自己的種性來決定，不明瞭修行需要在種性轉變上下功夫。如果是帶著凡夫種性跑到阿彌陀佛那裡去，不但見不到阿彌陀佛，而且一看極樂世界，仍然會是娑婆世間的樣子，生死苦受一點也不會少。

世親菩薩在《俱舍論・分別世間品》中說到南閻浮提，是這樣講：

【唯此洲中有金剛座，上窮地際下據金輪，一切菩薩將登正覺，皆坐此座上，起金剛喻定。】

世親菩薩的論述印證了佛在很多經典中的說法。

阿鞞跋致的兩種不退轉

化身世間是因緣法世間，是生滅法世間。

報身世間一旦證得即不退轉，這就是佛教中說的阿鞞跋致。阿鞞跋致在不同種性、不同行法次第中表現不同，所以古往今來說到阿鞞跋致有很

多的說法。簡單來說，阿鞞跋致是成就無上正覺行法過程中，最基本最核心最初始的成就。

阿鞞跋致不退轉是無為法，一切法無為才能到達自性地清淨，任何有為法不能進入。任何有為法皆可退轉，只要是有為法就會有生滅，有生滅即不堅固，不堅固即會退轉。

阿鞞跋致不退轉表現在兩個方面，一是一心清淨不退轉，一是行法精進不退轉。這兩個都要修行者自知自覺生起才是真正的阿鞞跋致。自知自覺就是要到達無為生起，不是作意生起。

關於阿鞞跋致的具體情況，佛陀在經典上說得很清楚。我們需要知道的是，阿鞞跋致是無上正覺在觀行地的表現，是無上正覺的種子。在修行地需要明確阿鞞跋致的準確特徵，最終才能確認能夠到達無上正覺。

無上正覺在不同的行法階段有不同的名字

無上正覺在佛經中的名字就是『阿耨多羅三藐三菩提』。

無上正覺根據種性不同，其表現形式也不同，名稱也不同。在凡夫地、聲聞別教來說即是聞法模式的阿鞞跋致。在華嚴行法的十住位即是般若波羅蜜，是無生忍，到第七住位即是住阿鞞跋致地，是修行者自證不退住地。在登地位以後即是無生法忍，到第八地位即是不動地，等覺位以後即是無上正覺等等。所以，說到任何一個名字，都不能概念化，需要瞭解是在哪一個種性哪一個位次的行法上，這樣才能準確。

這些不同的名稱，實際上告訴我們，從凡夫地到達如來地生命圓滿的自在解脫，需要經歷很多的修行次第，不同的修行次第意味著我們種性上的提升，隨著種性的提升，我們所處的世間也跟著改變。不同的種性所要成就的目標雖然都是無上正覺，但是無上正覺的表現形式不同。修行次第好像是上山的臺階一樣，每個次第都有不同的修法，所看到的風景也不同，最終才能到達如來地的無上正覺。

事實上，無上正覺沒有一個終點，並不是說到了某個點，行法就結束了。無上正覺是一個無有休止的精進修法過程。如普賢菩薩所言，世界無盡眾生無盡，行法也沒有窮盡。

我們在課件中提到，種性成就本來是無為法才能到達，但是說到種性的不斷提升，好像是有為法可以到達。這裡有一個有為法習氣的問題，雖

然種性本身需要無為法到達，但是不同程度的有為法習氣，造成了這種次第。有為法的本質即是分別執著，在佛教中稱作有所住法。

佛陀對於不同行法次第中的無上正覺有詳細的解說。

修行者報身成就即是到達淨土世間

修行者到達報身世間，首先是成就阿鞞跋致不退轉，然後才以智慧力到達法身世間，或者再回到化身世間廣度眾生。報身世間是自所住處，是到達法身世間，或者回到化身世間自在無礙的基礎與核心。報身世間淨土成就之後，再談法身世間、化身世間等等一切眾生世界，亦皆是淨土。

報身淨土有很多種，比如阿彌陀佛極樂淨土、兜率天內院彌勒菩薩淨土，還有十方諸佛世間無量淨土。但是無量淨土中，阿彌陀佛極樂淨土是修行者要首先證得，從阿彌陀佛淨土才能到達其他淨土。我們在後面介紹華嚴行法理論的時候，會詳細說明為什麼是這樣。

眾生如果沒有到達報身世間，法身世間亦不能到達，所見到的化身世間即是凡夫生死世間。當然化身世間亦可以是善法世間，或者是凡夫地的清淨世間。但是凡夫地的善法世間和清淨世間，生命不能得到真實解脫，沒有離開三界。凡夫地善法世間和清淨世間很像淨土，但並不是佛教所說的修行成就淨土。修行成就淨土是功德所生，遠離三界生死，而凡夫地善法世間和清淨世間是福德所生，不出三界。

修行者報身成就包括兩個方面，一是一心清淨，一是善根增長。這兩個是我們佛教所說的報身成就最核心的兩個方面。阿鞞跋致當然也是要成就到這裡。

因為一心清淨，才有對根本智所生的一切法無所取著，因為無所取著，才有不受化身世間生滅法、生死法的束縛和影響，生命才能得到解脫。解脫不是事相上的遠離，是處於生滅法界中，而不受生滅法的束縛。

報身成就的另一個方面是善根增長，善根增長可以讓我們圓滿差別智，也就是圓滿菩薩道種智，可以往詣十方世界無所障礙。善根增長意味著行法精進，不能受一非餘得少為足，不能妄想著一蹴而就一勞永逸。

這兩方面是報身成就的核心，也是到達十方法界的基礎。

阿彌陀佛威神光明最尊第一

《無量壽經》中講：『阿彌陀佛威神光明最尊第一，十方諸佛所不能及，遍照東方恆沙佛剎。南西北方，四維上下，亦復如是。若化頂上圓光，或一二三四由旬，或百千萬億由旬。諸佛光明，或照一二佛剎，或照百千佛剎，惟阿彌陀佛，光明普照無量無邊無數佛剎。』

又講：『阿彌陀佛光明善好，勝於日月之明千億萬倍。光中極尊，佛中之王。』

為什麼阿彌陀佛的威神光明最尊第一？要知道這個『第一』並不是世間法中對立而出的第一，不是其他宗教中講的唯一真神，其他神都比不上，不是這樣。對立世界中的第一是相對第一，是世間法，不出三界。阿彌陀佛的最尊第一，是說阿彌陀佛極樂世界是往詣十方法界，成就一切法的核心和基礎，是修行者行法成就中最重要、最首要的一步。

核心和基礎的意思，好像自然科學中的基礎學科，好比是小學中學所學的數學、物理、化學等等基礎課程，是最基本的知識，也是最核心、必須要掌握的知識，這類知識是哪個領域都需要的。這就是『照十方國無有障礙』，真正到了大學，到了不同的學科，那些高級的學科反而不一定是我們生活中所必須的，從這個學科不能到達那個學科。這些不相通的學科就好像是十方諸佛，代表不同方向上的諸佛世界，代表某一個種性的圓滿成就，它只是在某個學科上最通達。出了自己的學科，跟別的學科不相干，不相干就是無緣。這就如經中所說，十方諸佛光明或照一二由旬，或照百千由旬。而阿彌陀佛不一樣，它是最根本的，也是最核心最基礎的，到十方諸佛世界任何世界都不能缺少，所以是『光中極尊，佛中之王』。

因此不是十方諸佛不如阿彌陀佛，十方諸佛往詣其他諸佛國土同樣沒有障礙。因為十方諸佛都必須要首先成就阿彌陀如來極樂世界，他們往詣其他諸佛國土，隨順那個國土眾生的種性，同樣無有障礙。

基礎學科所代表的阿彌陀佛極樂世界，和各個專科所代表的十方諸佛世界並不對立，它們是總相別相的關係，是不同行法次第的關係。有些不是淨土的行者認為可以不成就阿彌陀佛極樂世界，而直接到達十方世界諸佛國土，可以直接到達彌勒淨土、藥師佛淨土等等，這是對阿彌陀佛極樂淨土實際意義不瞭解造成的。就好像說不去學習基礎學科，直接到大學去學專業學科，這是不可能的。

可能修行者本身沒有先要成就阿彌陀佛極樂淨土的概念，但是在具體

成就上，一定是先有極樂世界才會到達十方諸佛世界。

概念上可能沒有，但是成就上一定要有。

這是把阿彌陀佛和十方諸佛，按照世間人的說法形式分開來說即是如此。如果從究竟意義上說，十方諸佛總合為一即是阿彌陀佛。阿彌陀佛和十方諸佛也不是小學生和大學生的關係，而是同一體性的關係。阿彌陀佛是十方諸佛的總相，十方諸佛是阿彌陀佛的別相，總相與別相非一非異。

從前面我們給出來的報身成就阿彌陀佛極樂世界的兩個特徵就能看到，一是一心清淨，一是善根增長。這兩個是到達阿彌陀如來極樂世界的行法。如果沒有一心清淨和善根增長，十方佛土也到不了。

這兩條放在《金剛經》中來說，就是『應無所住，而生其心』。

阿彌陀佛名號的意義

簡單來說，一心清淨是成就根本智，善根增長是成就差別智，二者合在一起圓滿究竟，即是一切智智。明白這個道理，怎麼說法都可以。阿彌陀佛名號中，『阿』是根本智，是一切智，代表無所住空法，代表本體，『彌陀』是差別智，是道種智，是心生起法，代表有法，代表應用。『阿彌陀』合在一起是一切智智，代表對於一切世界一切法的覺悟明瞭。

不但阿彌陀名號如此，經典中很多的說法都是如此，比如『毗盧遮那佛』的名號譯作光明遍照。『毗盧』是『光明』，『遮那』是『遍照』，和阿彌陀的名號是同樣意義，前面代表根本智，後面代表差別智。還有釋迦牟尼佛的名號，甚至說到體用、性相、理事、空有、總相別相、一法多法等等，都是同樣說法。我們後面還要談到經典中法數的問題，這些都是同樣的定義方法，是隨著不同行法次第、不同修行者種性來說，這樣的說法無有窮盡。

所以，如果能對於一切世界一切法都能保持覺悟，保持微細觀察和善妙思惟，就是念念和阿彌陀佛在一起，念念成就根本智與差別智，就是念佛。從這裡才能到達十方法界諸佛國土。缺少這兩條，心不清淨染著執取，佛教中來講，眾生就是在三界輪迴，善根缺乏，流浪生死。

如果我們多讀一些經典就能明瞭，佛說的極樂世界正是由正知見、正思惟、微細覺知和勝妙觀察所成就，先是正知見和正思惟建立，然後是依教奉行，這是修行者成就極樂世界的行法。

中國古人說『為學日進，為道日損，損之又損，以至無為』。『為道日損』即是佛經中說的『應無所住』一心清淨，要每天減少自己的執著習氣，減少執著欲望。而『為學日進』即是佛經中說的『而生其心』智慧增長，每天培養微細觀察善妙思惟能力，這是兩個方向上的進步。很多行者為了減少自己的分別執著，於是不去思考，佛裡佛氣把自己學得像木頭，這就不是成就無上正覺的方向。佛教不是讓我們成為木頭，佛教是讓我們成就無上正覺，要體會到生命本來的圓滿莊嚴和智慧。

四種行法模式能得一心清淨

報身成就的不退轉不是相上沒有生滅，而是指相上的生滅不會對修行者帶來困擾。這種不被困擾，在修行者來說是得一心清淨。這是自性地本有的一心清淨，不是相上遠離世間得來的。相上遠離世間，遠離社會活動是共外道法，共外道法不是不好。共外道法同樣可以獲得生命輕安，但是佛教修行者需要知道，遠離世間的做法最終不能到達徹底的生命自在解脫。佛教的生命自在解脫是在一切法中獲得，不是遠離一切法獲得。

總體上說，佛教中有四種行法可以到達一心清淨：

第一是凡夫權教和二乘聲聞，通過遠離世間因緣獲得一心清淨。

第二是緣覺行者通過觀察思惟，從而遠離干擾束縛獲得一心清淨。

第三是菩薩乘行者明瞭諸法體性平等，於法不取不住而得一心清淨。

第四是金剛種性行者以金剛智慧，見一切法皆是實相，本自清淨。

這四種類型的行法，每一種都有非常詳細的理論。

修行者如果能成就到報身世間，就會遠離化身世間諸生滅法的干擾束縛，不受干擾束縛的意思即是脫離生死，獲得生命解脫。

這四種行法針對不同種性的修行者，不是高低之分，要看在什麼因緣下來具體落實，有什麼問題就有什麼樣的方法對治。

黃金為地還是金剛為地

雖然最低到第七住位即可證得法身世間，但是到達法身世間真實的自在無礙，最低要八地以上。八地是不動地，就是上面的四種修法中最後一

個金剛種性，見一切法本自清淨，見一切法皆是實相。在佛經中來說，基本上八地之前，或者說登地位之前，都是講黃金為地，登地位之後逐漸從黃金為地到達金剛為地，八地到十地是別教金剛為地。十地以後，轉入普賢菩薩法界，是普賢菩薩法界的金剛為地行法。

前面的三種行法，聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘所得一心清淨，在佛教理論中都是黃金為地。黃金為地的意思就是智慧為地。智慧具體來說就是內在覺知模式下的四聖諦、十二因緣法和三十七道品。

在《佛說阿彌陀經》中能夠看到，極樂世界是三十七道品所成就。在《無量壽經》中記載的就更詳細，還包括阿彌陀佛四十八願行法。

金剛為地不是沒有智慧法，是沒有有為作意的智慧生起，一切行法皆是滅盡定行法，一切智慧皆是無加行力生起，隨緣而顯不用加行，這是金剛為地。金剛為地的修行者皆是證得無餘涅槃的修行者。這些行法的具體細節，我們在講華嚴經經文的時候，都會詳細說明。

所以，在目前來說，法身世間的修法問題不是當務之急，我們還不能馬上到達那裡，但是報身世間成就地我們可以儘快到達。只要按照佛所說的行法理論和行法次第依教奉行，成就地即能一步步現前。對於佛陀的教法越是清晰明瞭，越能建立起信心，越是能指導行法實踐。

善用其心的因地行法

有些問題要在修行初始規劃的時候就看清楚，佛陀在《楞嚴經》中明確告訴我們：『因地不真，果招迂曲』。因地是指修行者的下手處。修行者最初的因地下手處即是起心動念，起心動念如果契合經典教誨，果地就會和經典所說的成就相應。如果因地發心不是正知見和正思惟，那麼經典所說的果地也就不會現前。

在華嚴經十信位《淨行品》，文殊菩薩說：『菩薩若能善用其心，則能成就勝妙功德』，和這裡說的『因地不真，果招迂曲』是同樣道理。修行者都希望成就勝妙功德，成就到阿彌陀佛極樂世界，成就到華藏世界，這些勝妙功德都是從善用其心得來的。

具體來說，善用心即是正知見和正思惟，是四念處、四正勤、四如意足，是五根、五力、七菩提分、八聖道分。善用心是無量智慧的發起處。佛陀在經典上說，善用心和如實知，總體來說有七類：知法、知義，知時，

自知、知足、知入大眾、知大眾根性，乃至所有經典上所言說的一切法，都是善用心的不同模式，都能到達勝妙功德。

正知見和正思惟，最終所能到達的地方，就是如來地十種智和十種力，包括是處非處智、善惡業報智等等十種。

關於這七種如實知，佛在《增一阿含經・等法品》（卷 33）中這樣說，我們抄錄前面兩個如實知：

【聞如是，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：若有比丘成就七法者，於現法中受樂無窮，欲得盡漏，便能獲之。云何為七法：於是比丘知法、知義、知時、又能自知、復能知足、亦復知入眾中、觀察眾人，是謂七法。

云何比丘知法？於是比丘知法，所謂契經、祇夜、偈、因緣、譬喻、本末、廣演、方等、未曾有、廣普、授決、生經。若有比丘不知法者，不知十二部經，此非比丘也，以其比丘能解了法故，名為知法，如是比丘解了於法。

云何比丘解了於義？於是比丘知如來機趣，解了深義，無所疑難。若有比丘不解了義者，此非比丘也。以其比丘能知深義故，名為解義也。如是比丘能分別義。……】

這段經文說得很詳細，完整經文可以去查《增一阿含經》，我們就不解釋了。這是佛在上座部經典中所說的關於善用心如實知，在大乘經典中也有非常多，意義更廣博。

在華嚴行法來看，念頭一動即是生起入法界種子，我們正是需要從起心動念處作為行法開始。

依內在覺知模式行法到達報身淨土世間

上面所談的是距離我們最近的成就地，——報身世間成就地，也就是到達淨土成就阿鞞跋致。報身世間行法是靠善用心善思惟，微細觀察微細覺知來生起。我們前面提到了般若的三種屬性，這種內在生起的覺知思惟，正是生起般若智慧的行法。

當然還不能說這就是準確的般若智慧成就地，般若智慧成就需要有非常嚴密的經典依據，在華嚴經十住位、乃至眾多般若經典中皆有詳細闡述。

但是基於內在覺知而生起的微細觀察和思惟行法本身，目前階段只是非常靠近般若行法，方向沒有錯。希望大家不要誤解，認為這就是到達華嚴行法的十住位，不是這樣。我們首先需要明瞭大的行進方向，然後再深入微細，以經典作依據，一步步到達報身成就。

佛在《大涅槃經》中說：『有人雖於無量無邊阿僧祇劫專心聽法，若不思惟，終不能得阿耨多羅三藐三菩提』。修行者首先要生起覺知思惟，然後再來看怎樣到達般若成就。這裡有個逐漸調整的過程，也有明確的判斷標準。如果覺知思惟都沒有，般若智慧、大涅槃地就不可能到達。

內在覺知的修法模式和在聞法模式下的聲聞修法不同。我們在剛剛開始修行時，善知識總是教導我們不要生起念頭，一動念頭就是罪業，不要這樣想、不要那樣想等等。善知識的教法對於剛剛從凡夫種性走入到佛教修行的人來說，完全沒有錯，這是進入佛教實際修行的前行法，是讓我們先把凡夫種性的那些粗煩惱解決掉，粗的煩惱降伏住，先得到起碼的輕安。當修行有了一定基礎，世間粗煩惱基本可以降伏，就需要開始佛教中的實際行法。

在佛教中，聞法模式的行法叫做信行模式，需要從信行模式的行法轉到內在覺知模式的行法，然後才能到達生命自在解脫。

內在覺知的修行方法生起之後，就是一步一步的對照經典加以實踐，看看我們怎麼能到達佛陀所說的大涅槃地。

經典中的世間數和法數

前面給大家提到熟悉的幾部經的經首，我們來開始關於經典解讀的問題。

首先討論經典中的數字演說。數字演說內容看上去好像數學，因為這樣的說法，以往很少有人提到。

漢地的祖師大德將佛陀說法分作五時：華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。如果從學者的立場來看，佛教理論的發展亦是經歷了五個階段：根本佛教、原始佛教、部派佛教、大乘佛教、秘密佛教。五時說法和後面的五種佛教並不對應，是兩種不同的說法體系。

華嚴時是佛陀的自成就時，演說佛陀的圓滿自成就、自證量。如果從行者的角度來看，我們從凡夫地到達如來地所經歷的行法，最終所要到達

的正是華嚴經所描述的境界。

佛陀五時說法，這五時的經典類別，從文字集結上來看，雖然每個時期的經典中都有密法言說，但是演說規模不一樣。經典的演說模式非常多，我們首先來關注數字的問題。

佛經中的數字分作兩類：世間數和法數。

世間數是凡夫種性所能理解的數字，法數是用來代表特定的行法意義，可以再細分為聲聞緣覺數、菩薩數、如來地數等等。有一部分法數是佛陀時代就有的，在上座部經典中就能看得到，但是也有很多法數是隨著佛教經典集結，逐漸從世間數演變而來。很多人目前只能讀懂世間數，對如何解讀法數知之甚少。

世間數和法數，在上面五類經典中都存在，我們需要特別關注的是法數。從直觀上看，數字在這五類經典中越往後期越大，從十百千到十萬百萬千萬，然後再到百千萬億，最後是阿僧祇、恆河沙、無量無邊、不可說不可說，最終是佛剎微塵數。

數字越來越大，總體上表達佛教的一種成就模式，可以說是境界越來越廣博，智慧越來越深入微細等等。在《華嚴經・阿僧祇品》中，佛陀給出了非常詳細的數字推演，這些數字不是從世間數開始，而是直接從百萬的平方開始，然後一步一步擴大，每次都是乘方的關係。

經歷百四十二次乘方之後，最終那個數字非常非常大，那個即是如來地數。如來地數只有如來種性才能到達。

數字越大代表成就越廣大，境界相越微細，這個說法沒有錯，但是佛陀給出來的數字中，並沒有說是哪一個境界哪一個證量的廣大和微細，也沒有說是哪一種行法模式上的廣大和微細。

這是我們下來需要學習的，怎樣從數字中看到經典所要表達的意義，也就是從數字中看到行法模式和成就模式。

法數中的核心數和微細數

說到行者成就上如何圓滿和如何究竟，雖然『圓滿』和『究竟』在說法上沒錯，但是從修行者的角度來看，需要知道是怎樣的圓滿和怎樣的究竟，從目前的行法中，我們如何到達那裡，這是關鍵的地方。從凡夫地的

不圓滿，到達如來地圓滿，中間的過程是怎樣，是如何一步一步到達那裡。這是修行者需要考慮的，不能只給出一個結果。

從凡夫種性到達究竟圓滿的如來種性，這個過程不能有跳躍，跳躍過去直接到最終結果，就算是說法上正確，總體上也是妄想。就像考試一樣，直接給出答案，中間缺乏計算過程，也不能算是正確的。

宗教經典一定可以落實到行法實踐，不會是只有理論和玄談。經典如何具體落實，那個行法模式是怎樣，其中之一就體現在法數中。

經文舉例	經典	法數	核心數	微細數
一時、佛住王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾萬二千人俱。	法華經 無量壽經	萬二千	十二	一千
西方去此娑婆世界，度三十二恆河沙等諸佛國土，彼有世界名曰無勝。	大涅槃經	三十二 恆河沙	三十二	恆河沙
此閻浮里地，南北二萬一千由旬，東西七千由旬。	增一阿含 卷 37	二萬一千 七千	二十一 七	一千

法數由兩部分組成，一是核心數，一是微細數。

核心數代表根本智，微細數代表具體行法的深入微細，代表差別智。前面我們提到過阿彌陀名號中，『阿』代表根本智、一切智，『彌陀』是差別智、道種智。法數的表法也是這樣，核心數代表根本智，代表種性，代表行法模式，而微細數代表差別智，代表這一種性下的具體行法。

核心數和微細數，用來代表性相、理事、體用、總法別法等等模式也是一樣的道理。就好像是阿彌陀佛這個名號所代表的意義一樣，不能概念化和單一化。

世間數是凡夫種性所能理解的數字

我們來具體分析一下：

首先是世間數。世間數就是凡夫種性可以理解的數字，也可以稱凡夫數，比如《佛說阿彌陀經》經首講，『一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘僧，千二百五十人俱』，『千二百五十』就是世間數，歷史上佛陀的常隨眾確實有千二百五十人，本來如此。再比如經典中說到八種苦、六根六塵、五蘊等等，這裡面的數字都是世間數。

世間數是歷史事件的記錄，不是我們要談論的，過分解讀也沒有意義。在有一些情況下，世間數也可以按法數來解讀，所以，亦不能概念化。

從世間數到如來地數，分佈上沒有定數，並不是說阿含經裡沒有法數，大乘經典中沒有世間數，不是這樣。大乘經典中也有世間數，借助於歷史事件來宣說理論，而上座部的經典中也同樣有法數。總體上說數字的大小會按照五時說法逐漸增加。

自古以來很多修行者把法數都看作是世間數，造成了很大誤解。

法數代表出世間的行法模式

我們主要是要看懂世間數以外的這些數字。

法數由兩部分組成，一是核心數，一是微細數。數字本來就是代表微細的因素，前後加上其他的名相，合在一起，代表某一種因素的微細行法生起。

比如《佛說阿彌陀經》中講到『從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂』，這是說極樂世界的位置，距離目前有『十萬億』佛土。

一般凡夫種性的修行者看到這句經文，會馬上認為極樂世界的位置既然很確定，那就準備飛行工具，朝著自己認為的某個方向一直飛、再飛，大概過多少個宇宙星系，就能到達阿彌陀如來的極樂世界。

這樣的解讀，就是把『十萬億佛土』當作了世間數來看。

世間數在時間和空間上可以確定，而法數不是在時間和空間上可以確定。法數需要在報身世間成就，不受時間和空間的限制。世間數可以增減，法數不能增減。在世間數來看，如果向西走了『十一萬億』佛土，再看極樂世界就在東方。過去有這樣說的，但這種說法不正確。

法數所代表意義不是這樣，法數中不存在『十一萬億佛土』，阿彌陀佛極樂世界更不會出現在東方。不論在世間向西經過多少宇宙星系，再看極樂世界仍然是『從是西方過十萬億佛土』，不會變。

再比如，釋迦牟尼佛的報身淨土在從是西方過三十二恆河沙國土，並不是說釋迦牟尼佛的淨土比阿彌陀如來極樂世界更遠。這是兩種不同的成就模式。同樣在西方，成就的種性一樣，但是行法模式不一樣，一是『十萬億佛土』，一是『三十二恆河沙佛土』。這是法數特別的地方。

還比如，《無量壽經》中世間自在王如來出現世間，『在世教授四十二劫』，『四十二劫』亦是法數，不能變動，再過十劫二十劫來說這部經，同

樣是『在世教授四十二劫』，不會變成五十二劫或者別的數字。

佛經中這樣的法數非常多。

關於極樂世界在西方，其實不要說出了太陽系，就是到了外太空中，都是找不到東南西北，東南西北是地球上人類的認知。如果按照世間法方式解讀這個數字，就是世間凡夫模式。認為此身、此處、此時不能成就，要到達彼身、彼處、彼時才能成就。佛在經典上說，這即是凡夫妄想。

用凡夫的思惟模式來解讀經典，就會脫離經典的實際意義。

十萬億佛土是說修行者種性上的距離

淨土宗很多修行者強調『是心作佛，是心是佛』，『大千世界不離方寸』的同時，又強調從地球往西某個地方才是極樂世界，要到死了才能去。這樣的修行者需要仔細檢討自己的修學理念是不是混亂。

理性的修行者要清楚淨土世間到底怎樣才算去、什麼時候去、什麼模式才算到達，佛所說的經典中到底怎樣才是真實的西方淨土。修行者要弄清楚怎樣才是佛說的真實意義。明瞭了經典的真實意義，自然就可以到達阿鞞跋致。按照我們世間的話來說，阿鞞跋致是要靠理性建立起來，不是靠妄想、執著和猜想建立起來。

對於《佛說阿彌陀經》中的這句話，佛教行者，特別是大乘行者，需要在『當下』成就。那麼如何在『當下』的生命中找到『十萬億佛土』以西的極樂世界呢？佛經最初一句，都是說『一時』佛陀怎麼樣，『一時』的意思就是當下。大乘經典所說的都是『當下』可以成就的行法。但是把『一時』看作『當下』的行法，要看怎樣的解讀，如果沒有相應的解讀方法，『當下』成就的行法就不能建立。

上面極樂世界所在處的說法，我們舉一個例子就好理解。比如小孩剛剛上學，哪一天和爸爸媽媽說，理想是要讀博士，成為科學家。小孩不懂事，我們怎樣告訴他讀到博士需要怎樣的時間和經歷呢？我們會告訴他說，那要好好學習，每個年級都不要懈怠成績都要優秀，過二十年就能到達博士學位。實際上二十年的刻苦學習，就是這個小孩在當下到達博士學位的距離，這個距離是二十年刻苦學習。小孩不能不去上學，不能只是等著二十年之後直接到學校主席臺上，校長授予博士學位。

這不可能。

校長授予的博士學位，不是授予他在主席臺上的十分鐘，而是授予他二十年來所有的勤奮學習成績優秀，加在一起的博士學位。用佛經的語言來說這件事，就是『從是西方過二十年的勤奮學習，有一個博士學位』。這是孩子和博士學位之間的距離和行法，孩子和博士非一非異。

佛經中表達距離的說法，要麼從空間上說，要麼從時間上說，都指的是種性和行法上的距離。種性上的距離用空間來表達，比如說十萬億佛土以西，或者三十二億恆河沙國土以外，這都是種性上的距離。而種性成就之後，要在無量法中生起道種智行法，精進修行，就用時間來表達，比如說彌勒菩薩未來多久成佛，舍利弗尊者未來多少劫成佛等等。

所以，經文中這一句簡單來說是這樣，『西方』代表妙觀察智，這是用方位來代表行法。『從是西方』的意思是當下的妙觀察善思惟生起，『十萬億』就是當下的微細的妙觀察智，『佛國土』的意思是種性的改變，或者是超越不同種性的微細思惟。

經典中的法數是密法言說

阿彌陀佛極樂世界即是這樣，『從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀』，這是一個完整的行法，有行法模式，有行法內容，有成就地，完全具足。

當我們真正從經文中建立這樣的理念，再到佛經中仔細核對，看是不是佛所說的意義。

前面我們舉例提到過《增一阿含經》中，佛陀告訴我們，行者應該知七種法，然後給出來詳細的如何是七種如實知法，佛說『若有比丘成就七法者，於現法中受樂無窮，欲得盡漏便能獲之。』

七種法都是關於修行者如何生起正知見和正思惟。

需要有非常多經典的集結和沉澱，才能逐漸形成一種密法言說模式，經典少的時候，或者說印度民族之外的文化中可能就不具備。

早期的大乘經典，甚至上座部經典中就有這樣的法數，但是隨著經典集結數量增加，以此成就的修行者數量也在增加，這種經典的集結方式才會越來越普遍，於是後來的大乘經典中使用起來也就越來越多，乃至到了大乘佛教晚期，這種演說方法成了更加固定的模式。最晚期的密教經典，幾乎總結了以前所有的經典集結模式，只要提到某一類數字，修行者就知

道它代表什麼意義。如果數字前後再加上其他的內容，諸如方位、名相等等因素，合在一起就成了經典特有的文字形式，代表更複雜的意義。

上面一種就是將『西方』和『十萬億國土』放在一起說的。

大乘經典法數中的核心數，都是佛陀那個時代形成的，這也是為什麼我們常說，大乘經典是佛所說，因為經典裡面的核心意義都是佛陀時代建立起來的。

《佛說阿彌陀佛經》裡面除了這一句『從是西方過十萬億佛土』之外，還有其他的法數，比如說，『極樂世界，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞』，還有『池中蓮花大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光』等等非常多，但是形式上有所不同。

法數的出現形式

法數有很多種出現形式，有的以數字的形式直接出現，有的需要清點和計算。上面說的這個『極樂世界，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞』，『七』是數字，在世間法代表七寶，在如來法中代表七覺支，七覺支加上『欄楯』、『羅網』、『行樹』，增加了三個因素，合在一起來表達七覺支在三個方面的應用。 後面這個『青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光』就完全沒有數字，但是數法也在裡面，需要自己計算出來，有四種蓮花。不但數法在裡面，四智法也在裡面，『青黃赤白』在密法中代表四智法，代表四個方向。同時『體相用』演說也在裡面，體是四種蓮華，相是四種顏色，用是四種光明。

佛經中這四色蓮華經常出現，有時候給出名字：優鉢羅華、鉢曇摩華、拘牟頭華、芬陀利華，代表四智法應用。有時候只說芬陀利華，代表一切白法應用。四種蓮華都代表純潔無染，但是行者要分清楚是那一種性的無染，是有法中的無染，聲聞權教的無染，還是菩薩乘黃金為地無染，或者是如來地金剛為地的無染，這些都是無染。大乘行者至少應該做到黃金為地的清淨無染。轉八識成四智，對淨土行者來說就是到達理一心不亂，到達實報莊嚴土，這才是生命中的四色蓮花顯現。

這是法數和應用在一起的例子。這樣的經典很多，《無量壽經》中說到阿彌陀佛又稱作『十二光如來』，『十二』亦是法數。

法數的解讀模式不固定，聲聞、緣覺、菩薩等等種性不同，解讀不同。

同樣是『十二法』，在佛經中的意義也不固定，但是都代表一切法。有時候按照六根對六塵來說，有時候按照十二緣生法來說，還有的按照三身四智來說。世間人也常用十二代表一切法，比如一年有十二個月，一天有十二個時辰，中國有十二屬相，十二地支，西方有十二星座。十二和哪一法合在一起，都是在說那一法上的一切因素。《聖經》中，耶穌有十二門徒，以色列有十二教派，天堂有十二門等等。這些的演說方式都一致，都是代表一切法的意思。所以法數是按照修行者的種性解讀的，按照世間法解讀就是世間法。

需要自己清點的法數，代表法數是經文的秘密意義，代表行法的具體落實，它們不是直接說出來。《無量壽經》中說到世間自在王如來出興於世，在此之前有五十三佛相繼出現，數字『五十三』即是需要清點才能看出。五十三佛代表了五十三個位次的圓滿菩薩道種智行法，世間自在王如來即是總合此一切菩薩道種智成就的世間顯現。

這種需要清點出來的法數，在華嚴經中非常多。這是印度文化的演說模式，和中國文化的演說模式不同，中國文化是理論性的，喜歡直接把道理說出來，但是印度不是這樣的，為了表達一種行法，很多時候要把所有的內容演說一遍，其真實意義卻是文字背後的那個數字，甚至說文字背後的那個意義要超越文字本身的意義。

比如《無量壽經》中阿彌陀佛亦稱作十二光如來，十二光具體的名號當然很重要，但是與其所要表達的『基於一切法的觀察覺知智慧生起』這種實際意義相比，名號本身可以變化，如果看不同版本的《無量壽經》就會發現，各個版本的翻譯不相同，如果依文解意，就會有疑惑，看哪個翻譯得更好。但是從『一切法觀察覺知智慧生起』的角度來轉變到行法，那些名號怎麼翻譯就沒有那麼重要。

再比如剛才我們講的，世間自在王如來之前有五十三尊佛出現，也是同樣的道理，我們需要理解的是為什麼世間自在王如來是在五十三尊佛之後出現，而不是一個一個核對各個版本的佛號怎樣出現的順序，是順序而言還是反向而言，具體的名號翻譯有什麼不同等等。當我們明瞭這些法數背後確切的含義，就能知道怎樣將法數轉化到行法實踐中。

從妄想生起到智慧現前的行法過程

能將經典文字演說轉化到行法實踐，文字演說就不重要了，佛說『法

尚應捨，何況非法』。當文字不再造成糾纏和困擾，行者完全能夠依照內在覺知模式的行法來修行，就到了報身成就世間。用經典的語言來說，這個過程就是化身佛入滅，報身佛現前接引。就是《法華經》、《大涅槃經》所到達的境界，在華嚴經中來說就是開始第七住位以後的修行階段。只有通過報身世間修行，才能最終到達如來種性成就地。

修行者看到化身佛入滅，並不等於到達如來地，報身世間的修法還有相當長的路要走，最終才能到達如來地。報身世間行法是華嚴經十住位以後行法。其他經典也有關於這部分的行法演說，但是很少有像華嚴經這樣，能提供出嚴密而又系統的次第行法理論。

從妄想到智慧，差別在於中間的細節。比如我們要蓋一棟房子，這樣好那樣好，不去實踐，這棟房子就是幻想，但是當我們著手選址、畫圖樣，準備建築材料，開始實際的勞動建設，那個妄想就會逐漸轉變成現實。妄想隨著行法精進，最終轉變成實際的智慧相。

成佛本來是從凡夫妄想開始的，我們聽聞善知識教誨，深入經藏，然後一步步依教奉行，這個妄想才漸漸變成現實。

從孩子發心到博士畢業，這中間有二十年刻苦學習的過程，最終的學位證明叫做博士。不能缺少中間的刻苦學習而直接到達博士畢業。

這當中，內在覺知模式的行法是大乘行法的關鍵，通過正確的經典解讀，才能明瞭這種行法具體的成就細節和成就標準，才能明瞭智慧生起和凡夫妄想的區別。

所以，只有當我們明瞭法數所代表的特別意義，才能準確瞭解，怎樣將經典上的數字轉變到行法，從而到達報身成就地。

明白了這一點，我們也就曉得，經典中使用的數字是根據這部經的種性來確定，經典不完全是歷史事件的記錄。比如大乘經典中上首眾人數，就一定要依照這部經的屬性來確定，佛說《法華經》和《無量壽經》的時候，如果當時沒有大比丘眾萬二千人圍繞，或者人數超過了這個數字，是不是佛就不說法呢？不會！就算是三五萬人、或者只有三五個人，佛也是要說的，但是當集結這部經的時候，經首必須要說『佛與大比丘眾萬二千人俱』，這個數字是由《法華經》和《無量壽經》的種性所決定。

第九講

前面給大家大略介紹了經典當中常見的兩種數字：世間數和法數。世間數是凡夫數，是基於歷史事件，基於凡夫種性大眾認知的記錄，是化身世間的數字。法數代表修行者的行法模式。行法模式也是經典的解讀模式和成就模式，它是通往報身成就的數字。修行者是什麼種性，當然就以什麼種性的方式來解讀，其所成就也就是和解讀相應。種性改變、種性提升的時候，對於經典的解讀方式也跟著改變，從經文中看到的成就者的境界也就不同。

實際上，法數也是從世間數經歷大量的經典集結逐漸演變而來。

大乘菩薩住生死法界南閻浮提成就無上智慧

大乘佛教修行者需要成就一切智和道種智。一切智是空智，道種智是有智。沒有見性、沒有證得一切智的行法屬於精進法，但不是般若法。見性之後證得一切智，這時候的行法才能是般若行法，才能到達道種智。只有到達道種智行法階段的修行者，才能生起實際的菩薩道行法，才能進入到法身菩薩的行法與成就模式。

道種智行法不是靠一法、一因緣、一種性所能完成，而是所有眾生種性、所有法和所有因緣都需要明瞭。也就是說，大乘菩薩需要明瞭世間任何一法在各個種性眾生世界是怎樣體現，才能生起道種智行法。

華嚴經十住位講，大乘菩薩『樂住生死』。『樂』的意思是歡喜，樂住生死的意思是大乘菩薩住在生死法界自在無礙。生死法界就是智慧法界，就是莊嚴法界。菩薩在生死法界成就一切智、道種智和一切種智，最終到達如來地無上正覺。

對於剛剛開始學佛修行的人，行法上還處在最初的權教階段、處於聲聞緣覺，乃至別教行法階段，想遠離凡夫世間，往生清淨世間，這很正常。佛陀不反對這樣的行法。不能將不同種性、不同階段的行法混在一起相互評價，行法次第修行理念亦是如此。

但是從佛教整體理論來看，遠離化身世間的行法模式，並不是如來地

究竟成就模式。我們前面說，法界就是眾生界，眾生界就是法界，如來地圓滿法界不離眾生界。菩薩『樂住生死界中』，是指大乘行者正是在生死法界中成就金剛為地，成就圓滿道種智和一切種智。

凡夫權教、聲聞緣覺別教菩薩，因為沒有得到真實的一心清淨，沒有獲得無所住法，所以需要遠離世間。但是大乘菩薩是以般若波羅蜜為行法的核心，以『內在覺知智慧生起』為第一行法。大乘菩薩正是在一切法、一切因緣、一切世界中，遠離分別取著，從而獲得真實無所住法，獲得真實智慧。同時因為成就一心清淨無所住，菩薩能在一切法中，在一切生死海中，成就善根增長，成就一切智慧。文殊菩薩在《大寶積經・善德天子會》中說，菩薩是在世間一切法中，乃至在眾生貪瞋癡慢疑中，出生和成就一切智慧。離開世間一切法，菩薩的智慧種子也就會熄滅。

世尊在《增一阿含經》中說到南閻浮提，是這樣告諸比丘：

【比丘當知，此閻浮里地，南北二萬一千由旬，東西七千由旬。厚六萬八千由旬。水厚八萬四千由旬，火厚八萬四千由旬，火下有風，厚六萬八千由旬，風下際有金剛輪，過去諸佛世尊舍利盡在彼間。】

如果修行者明瞭法數解讀，則這段經文的意義即能彰顯無餘。其最末句『過去諸佛世尊舍利盡在彼間』，和世親菩薩在《俱舍論》中所告知的『唯此洲中有金剛座，上窮地際下據金輪』，是同樣的意義。一切菩薩皆是『坐此座上』於此南閻浮提成就無上正覺。

同樣，佛在《無量壽經》中講到：

【汝等廣植德本，勿犯道禁，忍辱精進，慈心專一，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。所以者何？彼佛國土皆積德眾善，無毫髮之惡。於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中為善千歲。所以者何？他方佛國福德自然，無造惡之地，唯此世間，善少惡多，飲苦食毒，未嘗寧息。】

在凡夫外道種性看來，世間一切法是這樣的，『善少惡多，飲苦食毒，未嘗寧息』，但是對於大乘菩薩來說，這個世間的一切法皆可是智慧種子，此娑婆世間正是大乘菩薩修行道場。

另外，世尊在《佛說阿彌陀經》中亦明確說，是於『娑婆國土五濁惡世，得阿耨多羅三藐三菩提』。此等演說，在經典中非常常見。

這是從不同的行者種性來看待世間一切法，所得截然不同。

從凡夫外道、二乘聲聞、權教別教種性到菩薩種性

再比如，說到眾生妄想執著，說到一切法無常，國土危脆，這些都是我們常常想要遠離的。但是也正因為有凡夫的妄想發心，才能成就無上正覺，才會開始修行，因為有堅固執著的習氣，才會有勇猛精進的修法，因為一切無常國土危脆，才會有種性的改變和提升，才會有行法上的次第精進。我們目前在凡夫地，如果一切皆是常法永恆不變，那豈不是永遠都是凡夫，永遠都不會成就無上正覺？所以無常有什麼不好呢。

大乘菩薩因為明瞭這一點，所以能『樂』住生死法界。把凡夫妄想轉成微細智慧，把執著轉成精進，把無常轉成十方法界隨緣示現。

華嚴經中也說，菩薩是以智慧法為鎧甲深入法界得一切智慧。

所以，大乘菩薩對於生死法界，對於世間一切法，在根本理念上即與凡夫外道、聲聞別教不同，其行法核心在用心模式上。大乘菩薩樂住生死，最終是在生死法界獲得解脫和無上智慧。

我們平時說，行法中有凡夫外道、有聲聞緣覺、權教別教。把佛陀的教法分門別類，是為了明瞭行法次第，是針對不同的行者種性而劃分，在修行最初階段，需要明瞭他們之間的差別，甚至在行法上要建立一個而遠離一個。但一切法皆是自性所起，最終它們不是對立的，不單是別教圓教不是對立的，甚至佛法外道法、染法淨法亦不是對立的。我們學到《入法界品》，看善財童子五十三參的時候就更容易體會這一點。

從聲聞別教的染淨法到大乘菩薩的空有法

在大乘行法看來，修行者需要從染淨法的理念轉到空有法的理念。

染淨法是對立而起，空有法是隨緣而起。兩個雖然在世間的顯相相同，但是因為看待它們的方法不同，從此一切法所生起的觀察思惟和智慧模式也不同。

修行者轉入華嚴行法之後，再來觀察世間一切法，一定要從染淨法的觀察模式轉入到空有法的觀察模式。染淨法是世間法，空有法是自性法。針對染淨所生起的行法，是如何遠離，如何獲得清淨解脫，而針對空有所生起的行法，是如何建立覺知思惟、如何以智慧力入大涅槃得大自在。

從染淨法的思惟模式所生起的行法是聲聞緣覺、權教別教的修行者，

這些修行者可以到達無所住地。到達別教菩薩的自性清淨無所住地，在華嚴經行法來說即是到達見性地第七住位。

從空有法思惟模式所生起的行法，即進入到大乘菩薩道種智行法，也就是華嚴經別教菩薩行法，這是實際的大乘菩薩行法，從華嚴行法理論來說，即是到達十行、十迴向、十地以後的成就處，從此處才能到達等覺位和如來地普賢菩薩法界。

從染淨法轉到空有法，是行法模式上的改變，並非世間法中所說的包容彼此的關係。染淨法還是染淨法，但是修行者不再生起凡夫外道、聲聞權教模式的分別取捨，而是處一切法心不染著，處染淨法中心無所住，以這樣的形式得到解脫。也就是經典上所說的，處生死界而遠離生死。

生死法為什麼能夠束縛凡夫外道、二乘聲聞、權教別教修行者，其中之一，即是因為此類修行者於諸染著法中生起作意遠離，作意遠離本身即是受其束縛，本身即不出生死。世間法中也說，越憎恨一個人，越討厭一件事，天天想念，念念作意，那麼距離這件事就越近。

依靠種性改變而遠離有法染著

當今的修行者，有多少不是厭離娑婆世間，有多少不是想早點往生極樂世界，恨不能在此世間一天也不想多待呢！這種想法不是不好，但是需要辨別清楚，看是不是佛所說的那種遠離生死和遠離染著。

如果是從事相上要求遠離，要從這裡離開，到那裡去，從這個世間離開，到那個世間去，這就不是佛所說的遠離染著。如果是從思惟上，從智慧成就上來說，要遠離娑婆世間的分別取著，到達極樂世界的一心清淨和善根增長，到達生命的圓滿自在解脫，這就是和佛所說的理念一致。遠離娑婆世間應該是在種性上的，而不是在事相上。因為有娑婆世間的凡夫種性，才有眼見耳聞的娑婆世間。

大乘菩薩樂住生死法界，生死問題不再是困擾，生死事相不再能束縛大乘行者。當生死法轉成智慧法的時候，生死法界即是莊嚴法界。

所以從大乘菩薩的究竟成就地來說，生死法即是大涅槃法，染著法即是智慧法。這在《楞嚴經》中，佛陀已經說明白了。

古往今來很多行者乃至大德，忽略了染淨法和空有法之間行法模式上的差別，以至於證到第七住位，得見性位無生忍，應該可以轉到入法界行

法得無生法忍，但是對於有法生起，依然停留在染淨模式的知見上，造成行法精進上的障礙，不知道是應該遠離，還是應該生起入世間一切法。這在大德們的理論中可以看到，停在了第七住位，非常可惜。

很多人不瞭解無生忍和無生法忍的區別，我們以《金剛經》中這句話來說就容易明白。經中說『應無所住，而生其心』。『應無所住』是講空一切法，『而生其心』是講生起一切法。如果側重在『應無所住』，是『無所住』在先，即是說的無生忍。如果說『生一切心而無所住』，這時候是『生一切心』在先，是生起一切法在先，此即是說的無生法忍。要得無生法忍，首先要得無生忍。修行者證無生忍是得一切智，一切智即是空智，見一切法而不住一切法。而證無生法忍是得菩薩道種智，菩薩道種智即是有智，要能生一切法而無所取著。修行者證一切智即可出離生死。

我們漢地的修行者，為什麼不能出現像龍樹菩薩、世親菩薩、無著菩薩那樣的偉大論師，這和我們漢地的經典背景有很大關係。印度晚期的佛教行者經歷了各種各樣的思辨磨練，從而具備了更加鋒利、更加準確的理論見地。

佛教修行是要使生命到達圓滿的自在解脫，證得無上正覺。生命是全方位的，生命所到達的地方，亦是修行者智慧生起的地方，針對什麼樣的世間因緣，都能生起相應的觀察思惟和如實行法。在任何一個地方都能夠獲得自在解脫，這是佛教總體所要到達的目標。

修行者的最終成就地不是住在某一行法而完全遠離另外一個。

佛教的三轉法輪

判教是為了把佛教的行法理論和行法次第做一個系統化的分類。

過去的大德們在判教上做了很多工作，對後人幫助非常大。我們最熟悉的天臺家『藏通別圓』是一種判教，華嚴宗『小始終頓圓』是另一種判教，李通玄長者判十教，過去的大德還有很多種判教，有判作一教，有判兩教。一教就是實教，佛陀演說的一切法皆是真實教法，兩教就是把華嚴經教法和其他經典再分開判做兩教。除此之外還有其他的判教方法。

《解深密經•無自性相品》中是把佛陀的教法，總體上分作三個階段，判作三時說法，就是三轉法輪。這是佛經中有的判教。經文是這樣：

【爾時勝義生菩薩復白佛言：

世尊初於一時，在婆羅痆斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所。

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最為希有，於今世尊所轉法輪，無上無容是真了義，非諸諍論安足處所。】

三時判教，用哲學的話來說就是否定之否定。

其第一階段是從世間一切法出離，是否定世間一切法束縛，第二階段是完成自性法清淨解脫，完成對於世間一切法的出離，完成出世間智慧成就。第三階段是住自性地一切法清淨，生起智慧力，再回到世間一切法，成就菩薩道種智行法，成就莊嚴法界。行者到第三階段才是最究竟圓滿的解脫。住生死海中得解脫生死，這是佛教所要到達的成就地。

這是關於大乘菩薩的樂住生死的問題。樂住生死是基於菩薩道種智行法來說，並不是貶低凡夫初學和二乘聲聞種性的出世間行法。如果修行者世間粗煩惱還在，還是需要去修遠離法。

報身世間的『一時』成就

我們繼續介紹關於經典中法數解讀的問題。

世間數是化身世間的數字，有時間和空間的限制，世間有的就是有，世間沒有的就是沒有。而法數是報身世間的成就模式，報身世間是不共法世間，沒有時間和空間的限制。法數是用世間數字來演說報身世間的行法成就，和化身世間的解讀模式不一樣。在報身世間，沒有時間和空間的限制，所以過去可以轉成當前，當前可以轉成將來。過現未來不是世間的時間和空間所能約束。

佛經的經首都有『一時』佛在某處等等內容，對於大乘行者來說，『一時』是指出於本體和自內顯發，是指當前可以到達，當下可以成就，並非世間的時間和空間可以衡量確定。

『一時』既然是指當下可以到達的，那麼對佛陀的講法，不管是無量壽會、法華會還是華嚴諸會，當修行者欲要生起那一會的佛說法，不論是過去的修行者，還是現在的修行者，都可以做到。

過去有大德見到靈山法會還沒散去，有到過大聖竹林寺見文殊菩薩，還有龍樹菩薩深入龍宮、無著菩薩能上升兜率天內院等等，都是可以做到。報身成就脫離了時間和空間的限制，成就就是這樣生起。那麼，既然報身成就脫離了時間和空間的限制，生死這件事正是在時間和空間上對於生命的限制，所以，修行者一旦進入報身修法階段，一旦獲得報身成就，生死的問題就不再是對生命的束縛，生死法就轉變為因緣有法，隨緣而現。

真正進入報身行法，其成就地就是淨土宗所說的實報莊嚴土。

對於修行者來說，需要準確明瞭報身世間的成就模式，不能把凡夫妄想相當作智慧地，當作成就地。凡夫妄想和報身智慧的差別，在於一個是妄想相，一個是微細觀察和覺知思惟相，在於是不是和般若智慧相應，是不是無所住，是不是有所求。

所以，需要將法數通過行法轉到報身生命上去。

核心數代表依根本智生起一切法的模式

法數的種類很多，可分為聲聞數、菩薩數、如來地數等等。這是按照佛陀五時講法的經典類別大略作出的劃分，為演說方便而定。

經典中法數出現有兩種形式，一種是以數字形式直接出現，另一種是以隱秘形式間接出現，需要清點和計算才能看到。這兩種法數的含義不同。直接給出的法數往往代表種性上的，或者原則性的行法，代表成就模式。而隱秘的法數則強調具體的行法內容，是依照法數所表達的成就模式，生起具體的微細行法。這就是法數所代表的行法模式和成就模式。

下面舉例看看直接給出來的數字。

我們說西方極樂世界距此十萬億佛土。『十萬億』是直接的數字。告訴我們西方極樂世界，是以妙觀察智生起微細觀察和勝妙覺知所能到達，極樂世界的世間相，是靠妙觀察智慧成就為先導，落實到三十七道品行法中所顯現。《無量壽經》阿彌陀佛四十八願有『十念必生』，那個『十念必生』也是和『十萬億佛土』同樣模式，同樣道理。

《大涅槃經》中說，釋迦牟尼佛的報身淨土是在『西方去此娑婆世界，度三十二恆河沙等諸佛國土』，『三十二恆河沙』亦是直接給出的數字。其中『三十二』是核心數，代表根本智的生起模式，『恆河沙』是微細數，代表根據『三十二』這個根本智生起模式，進入到入世間微細行法。『恆河沙』跟在核心數後面，代表這是核心數模式下的差別智。

當說到根本智與差別智的時候，我們容易在概念上知道是怎樣的道理，但真正落實到行法時，就會出現一種情況，不知道什麼是根本智，不知道什麼是差別智。這就是把根本智與差別智概念化、具體化所造成的。一旦概念化和具體化，就會形成固定的知見，認為有那樣一種『智』叫做根本智，有那樣一種『智』叫做差別智。認為這個不是根本智，那個才是根本智，這個不是差別智，那個才是差別智。然後，冥冥之中按照腦海裡面的概念，去尋找根本智和差別智。很多修行人都是這樣的想法。

從實際的行法落實情況來看，正如核心數和微細數需要總合在一起出現一樣，根本智和差別智亦不能分開，二者只是一種相對的言說，要依具體的作用模式，來確定哪些屬於根本智，哪些屬於差別智。根本智的顯現模式是『能生起一切法』，差別智的顯現模式是『所生起一切法』。換句話，根本智的表現形式是一切法種子，差別智的表現形式是依這些種子，生起世間一切法的顯相應用。

比如普光明殿十信位有十位上首菩薩，文殊菩薩代表根本智，是最上首菩薩，其餘九位菩薩的名號中皆有『首』字。在《菩薩問明品》中，文殊菩薩與九位『首』菩薩相互問答論義，即是闡明根本智與差別智的關係。文殊菩薩相繼問法九位菩薩，代表依根本智生起一切差別智，九位菩薩回問文殊菩薩，則代表無量差別智最終亦皈依到根本智。根本智『能生起一切法』與差別智『所生起一切法』之間，相互呼應不相捨離。

進一步講，菩提場會中世尊成就無上正覺，生起四十二類大眾圍繞，以及普光明殿中世尊不離菩提樹、不離世間一切法而到達各個天宮寶殿，生起四智行法，此亦是表達同樣的意義。

我們再舉個關於玉米種子和大豆種子的例子。對於『種子』這一法的總相來說，某一粒玉米，某一粒大豆就是差別智，它們是『種子』這一總相中的個別種子。但是某一粒玉米種子，對於秋天的一穗玉米來說，它是根本智。春天播種之後，這一粒玉米遇緣生長，到秋天就成為一穗玉米。這個過程是從根本智到差別智圓滿的生起過程。

所以，修行者到達華嚴經十住位，見自性地一切法稱作見性，也就是

得一切智，或者說得根本智。但是並不是說這樣就算是『證得根本智』結束了，然後的行法就是實現差別智，不是這樣。

十住位行法得一切智，相當於是回到生命中一切法的原點，所得到的根本智也是原點，後面的一切菩薩道種智，同樣是從根本智生起，是從自性地的一切法種子生起莊嚴法界，這也是差別智的生起。差別智生起，就是進入到菩薩道種智成就階段。根本智是空法，差別智、或者叫道種智是有法。空法有法非一非異，二法圓滿究竟到妙覺地，這之間，由自性地一切法種子所生起的一切世界一切法無有窮盡。不能用時間和空間，這種我們世間人的認知去衡量自性地根本智和差別智。華嚴經普賢行願品說的很清楚，世界無盡、眾生無盡、眾生煩惱無盡，普賢行願無盡，普賢行願是圓滿一切智智的境界。

我們身心覺知的一切法，皆是自性地一切法遇緣而顯，沒有一法無因無緣從天而降。

經典中的十二法和三十二法

再回到『三十二恆河沙』這個數字。

『恆河沙』代表微細智模式，也就是行法精進的微細模式。恆河沙相對於如來地來說，並不算大。如果對比《阿僧祇品》中的如來地數就能知道，『恆河沙』這個數不算大。

那麼怎樣解讀『三十二』這個核心數呢？不同種性的行者對於法數『三十二』的解讀不同。對大乘行者來說，『三十二』代表金剛種性修行者自所證得的自性地一切法。我們看到經典上說，觀世音菩薩有三十二應，十方諸佛有三十二相，都是同樣道理，是金剛種性成就者自所證得。

從法數意義上說，『十二』是強調世間一切法，『三十二』強調自所證得的自性地一切法。後者強調自證，乃至是金剛種性的成就者自所證得，前者當然也包括自證，但是聲聞別教行者亦可證得，未必是金剛種性的行者。換句話說，證得三十二法的行者，一定證得十二法，而證得十二法的行者未必證得三十二法。

十二法和三十二法要從行者的成就模式來說。

明白了這個道理，就能通過經首大眾的數字來確認這部經的屬性，《無量壽經》和《法華經》的經首皆是『佛與大比丘眾萬二千人俱』，《維

摩詰所說經》的經首是『佛與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千』。

『萬二千』和『三萬兩千』即是基於『十二』和『三十二』的法數。在大乘行者看來，這些是決定經典屬性的數字，不能當作歷史事件來看。換句話說，歷史上的悉達多太子真實宣講這部經的時候，哪怕只有三五十圍繞眾，經典集結的時候，經首同樣是『萬二千人俱』、或者『三萬兩千人俱』。而如果當時所有王舍城五萬人、十萬人都到了耆闍崛山參加這一會，經典集結的時候，還是要說『萬二千人俱』或者『三萬兩千人俱』。

法數改變，經典屬性亦隨之改變，解讀亦會改變。

實際上，如果我們細心一點觀察就能知道，大乘經典很多，但是經首大眾數只有幾種，原因就是這些數字標誌著經典的屬性。也就是說，經典數量雖然很多，但是從屬性上看，種類並不多。

經首中說『佛與大眾俱』，『佛』就是自性地本有的覺性，這種覺性和菩薩法、入世間精進行法不分離，佛是最核心的因素，『佛』出現在經首，代表依照自性地的覺性生起這部經的成就，加上菩薩智慧法、法數以及入世間精進行法。總體上就能表達這部經的成就意義。

《維摩詰所說經》說的菩薩三萬兩千，是以『三十二』法數為核心，比丘數『八千』是指入世間的八聖道行法。兩個和在一起，不離開自性地覺悟『佛』這個因素。

『大比丘』強調的是入世間行法精進，『菩薩』強調內在生起的覺知智慧。一部經的經首除了數字、比丘、菩薩之外，還有法會處所、菩薩出現的順序、菩薩名稱、最上首眾名稱、最上首弟子、問法主，問法主種性、問法主提出來怎樣的問題等等，經首的這些因素綜合在一起，就可以確定這部經確切的義趣和指歸。從這些地方就能夠確定這部經的成就模式，一部經序分的部分，實際上是講這部經的成就模式，後面的正宗分是詳細說明經首的成就模式而已。

這時候，如果再來看釋迦牟尼佛報身淨土是在『西方去此娑婆世界，度三十二恆河沙等諸佛國土』這句經文，就能明白它的實際意義。

從行者證入的角度來說，最低到見性位的華嚴經別教菩薩才能到達釋迦牟尼佛的淨土。但是，要到達釋迦牟尼佛淨土的實報莊嚴土，行者需要到達華嚴行法的登地位，成就金剛種性才行。這不像阿彌陀佛極樂世界，第七住位就可以證得實報莊嚴土。從這點來看，釋迦牟尼佛淨土距離娑婆世間的眾生種性，確實比阿彌陀佛極樂世界要遠一點。

由此可知，我們和諸佛世界的距離是種性和行法上的距離，不是時間和空間上的距離。這樣的經文演說，我們在華嚴經中會常常遇到。這是大乘經典總體上的集結模式，每個修行者必須要瞭解。

從法數解讀到行法生起

法數解讀只是行者深入經典的第一步，是修改自己思惟種性的第一步，是如何依照經典生起內在覺知、如理思惟的第一步，如果以往從來沒有這樣解讀過經典的話，可能會不習慣。大家可以從熟悉的一部經入手，反覆體會是不是這樣。《覺悟華嚴經》中給出了很多提示，可以依照這種方式，慢慢嘗試慢慢開始，一旦掌握這種方法，知道如何從經文轉入到行法，這就從以往的聞法模式，逐漸轉入到了內在覺知模式。

華嚴經十住位，從初發心住到灌頂住，每一個位次的行法，都強調『凡所聞法，即自開解，不由他教』。『凡所聞法』是指遇到經論，或聽聞演說，乃至眼見耳聞自所覺知，『即自開解，不由他教』是指能夠生起內在的覺知智慧，自己能夠開解了義。『即自開解，不由他教』不是說不能詢問，不能找善知識幫助解說，不是這樣！而是指要以自己生起覺知智慧為核心，可以找善知識解說，可以參考祖師大德的經典注疏，但是要轉化到自己的覺知思惟，要自所證得，不是人云亦云。

這是華嚴經十住位的行法，是我們常說的法身大士的修法模式，其核心是內在覺知模式的行法，從這裡開始才能夠到達十行、十迴向、十地等等菩薩道種智行法。這種行法建立起來，之後的行法就是《楞嚴經》中所講的，『此是微塵佛，一路涅槃門』，直到等妙覺成就地。

這種行法建立起來，這種內在生起的覺知思惟會帶給行者無窮的喜悅。這就是淨土宗所說的『念佛門』，因為是行者內在覺知生起的喜悅，是修行者自覺自發建立起來，從淨土成就來說，就是實報莊嚴土。從禪宗來說，即是到見性模式。從華嚴行法來說，即是到達十住位。

確切講，是到達華嚴經十住位裡面的第七住位才可以建立。

我們現在是介紹給大家轉入到初住位的行法模式，從初住位到第七住位是一個反覆訓練的過程。《入法界品》善財童子五十三參，第一參德雲比丘，是在妙峰山頂，代表初住位。妙峰山即是須彌山，簡單來說，是指世間一切法，也就是五蘊身六入處一切法。德雲比丘在妙峰山頂提出來二

十一種念佛門。這二十一種念佛門，即是基於一切法生起微細觀察和內在覺知。一切的內在覺知和思惟觀察都能入微細入微妙，都能與一切法相應，從這裡開始，即是二十一種念佛門。

在《無量壽經・法藏因地品》中，法藏比丘也是對於『二十一俱胝佛土』明瞭通達如一佛剎，然後建立極樂世界。法數『二十一』和德雲比丘的『二十一』法念佛門，是同樣意義。從這裡也能看到極樂世界實報莊嚴土的核心行法。

在後面進入華嚴經學習的時候，會再詳細介紹二十一法，這個數字會在華嚴經的經文中很多地方出現。

法數解讀亦是層層無盡

前面說的是『三十二』這個法數。

如果詳細解讀『三十二』又有根本智和差別智，『三』代表生命的本體，我們把華嚴經分作三部分，菩提場、普光明殿、入法界。這是生命中的根本數字『三』，代表生命中『佛法僧』三個根本種子。『十二』則代表生命中的一切法差別智。

經典中說到法數，很多時候不是一層，而是多層，代表層層無盡。但是對於我們南閻浮提的行者種性來說，一層兩層的法數居多，如果大家要想到達中本華嚴、上本華嚴的成就處，一層兩層是不夠的。下本華嚴經只是給我們提供最小的行法模式。中本上本的證入要靠甚深智慧，靠甚深觀察和思惟才能到達。但是模式上和下本華嚴經一樣。

所以，一旦打開華嚴行法的大門，打開內在覺知模式的行法，就是開啟了通往十方法界十方諸佛國土的大門。這個機緣非常難得，雖然聽起來有點複雜，希望大家不要畏懼。沒有人生下來就會走路，都需要一個訓練的階段，一旦過了這個階段，後面的菩提路就會敞開。

當然還有其他的解讀方法，這些方法不能用是非對錯來衡量，是生起的行法模式不同，最終要看是不是和自性法相應，要看經文的環境諸多因素是不是相應。所以佛陀不會把這一法說定，一旦說定的時候，這個行法也就固定了。說『三十二恆河沙』是針對所有的修行者。根本智和差別智的表現也不固定，要看修行者的種性來確定其表現形式。

法數解讀需要依據經典種性

儘管如此，佛經中有些常用的法數還是有比較固定的核心意義，不能違背這種解讀。比如剛才說的十二、三十二、四十二、二十五，這些數字在所有經典中，核心意義都差不多，不要過分解讀而背離它的核心意義。一定要以是不是符合佛陀的教法為依據，要能夠回到經典中去驗證，從這部經典出來，能到其他經典中驗證才可以，最終以證得般若波羅蜜為法印。不能過分解讀，像做數字遊戲。佛陀說法是讓不同種性的行者有行法依據，而不是秘而不宣地打啞謎。當然，也一定不能按照世間數來看待這些法數，忽視了佛教的出世間意義。

對於直接給出的法數，這是比較簡單的解讀方法，經典中的文字集結往往還有很多因素交織在一起，共同確定一部經典的種性。一部經的種性不是一兩個因素就可以決定。

所以從經典集結的角度來看，必須要到達自證量成就，並且需要對於經典的集結方式非常瞭解。我們只是提供給大家解讀的方法供大家作參考。法數的解讀，還有不少東西需要闡述，我們慢慢來。

從法數解讀到往詣十方諸佛國土

我們常說十方三世佛共同一法身，如來地的成就者證得不生不滅大涅槃地。那麼我們看過去諸佛，往往生起一個問題，就是在這個世間來看的『過去』諸佛，既然證得不生滅大涅槃地，那麼現在的行者如何成就到他們的國土呢？他們的國土在什麼地方呢？

佛在《觀佛三昧海經》中，講述了如何覺觀過去七佛、如何覺觀十方諸佛，那麼對於現在的行者來說，怎樣是觀過去七佛的方法，怎樣是觀十方諸佛的方法呢？既然諸佛國土可以在當下覺觀，當然也就意味著諸佛國土在當下可以往詣、可以到達、可以證得。

那麼如何從當下的覺觀到達諸佛國土呢？

如果我們瞭解法數的解讀方法，就能知道過去、未來、現在十方諸佛國土，都以哪一種智慧模式可以到達。法數的解讀是往詣十方諸佛國土關鍵的一步。法數不是時間和空間所能束縛，能被時間和空間束縛的，一定也受生死束縛，一定沒有出離生死。

十方諸佛報身國土皆以相應的智慧力可以證得。

十方諸佛的化身國土即是依照諸佛的智慧模式，生起入世間一切行法，那個智慧模式下的行法就是十方諸佛的化身土。十方諸佛的化身土同樣在我們世間。

佛名	身長	圓光	身光
毗婆尸佛	身高顯長六十由旬	其佛圓光百二十由旬	身紫金色八萬四千相
尸棄	身長四十二由旬	圓光四十五由旬	通身光明一百由旬
毗舍	其佛身長三十二由旬	圓光四十二由旬	通身光六十二由旬
拘留孫	其佛身長二十五由旬	圓光三十二由旬	通身光五十由旬
拘那含牟尼佛	其佛身長二十由旬	圓光三十由旬	舉身光長四十由旬
迦葉	佛長十六丈		
釋迦牟尼佛	身長丈六		
彌勒世尊	身長十六丈		

我們看過去諸佛的身長、圓光、通身光數字，那些數字就是進入到諸佛國土的行法模式，以菩薩道種智行法才能到達。法界中沒有兩尊佛的數字完全相同。數字背後是此種性下的一切法，是十方諸佛的法身世間，也就是我們所在的世間。十方諸佛共同一法身，將來我們成就到達如來地，也和十方諸佛同一法身。十方諸佛的法身遍一切處入一切法，那麼修行者自己的法身也是遍一切處入一切法。

既然法身是遍一切處入一切法，那麼我們現在雖然是凡夫種性，我們也應該明瞭身心覺知的一切法，同樣是十方諸佛的法身世間，我們所缺乏的是如何從凡夫種性轉入到如來種性。到達如來種性的時候，就能體會到為什麼身心覺知的一切法世間，就是法身世間。

所以我們要見過去諸佛、現在諸佛、乃至未來諸佛，要見彌勒菩薩、見文殊普賢、觀世音菩薩，都不是時間和空間上的距離，而是需要明瞭三世諸佛、諸大菩薩的成就模式，只要修行者能夠契入到佛菩薩的成就模式，就是行者證入到諸佛菩薩的報身國土，就是見到十方諸佛。

業用神通和菩薩智慧神通

從這裡也就能看出，為什麼十方諸佛、法身菩薩能夠往詣十方世界諸佛國土，能夠彈指間往來，出入自在無有障礙，就像《佛說阿彌陀經》中所說，極樂世界眾生『常以清旦，各以衣裓盛眾妙華。供養他方十萬億佛，即以食時還到本國，飯食經行』。為什麼可以如此快捷，就是這個道理。法身菩薩的神通不是我們妄想的那樣在化身世間飛來飛去土遁水遁，而是

明瞭十方諸佛國土的成就模式，一念生起契入到諸佛國土的成就模式，就是到達諸佛國土。在佛經中的語言就是『飛行變化』。

『飛』代表依空而行，非常快捷，無所住沒有痕跡。佛經中講阿羅漢能『飛行變化』，指的就是住無所住，一切法都不是障礙。

菩薩神通是『飛』的，因為菩薩神通是智慧所成就。依照智慧生起的世間神通顯相，即是菩薩業用神通。業用神通是共外道神通。我們周圍很多人都喜歡神通，但是對於智慧卻缺少好樂心。聽聞哪位大德有神通，馬上跑去皈依。業用神通不是不好，但是如果沒有智慧作先導，業用神通不解決生死問題。大目犍連尊者神通第一，但是解決生死問題還是需要靠智慧。佛教的大神通是指智慧第一，不是指業用神通。

世尊弟子中目犍連尊者神通第一，那麼跟智慧比較起來怎麼樣呢？《增一阿含經》有這樣的記載，有一次佛陀在龍宮，令目犍連去傳喚舍利弗，舍利弗正在精舍補衣服。目犍連對舍利弗說了世尊的傳喚，然後希望舍利弗跟他一起到世尊處。舍利弗讓目犍連先回世尊處，這時目犍連就想拉他一起。舍利弗於是把衣帶扔到地上，跟目犍連講，只要把這個帶子挪動一寸，就馬上跟他走。目犍連去拿這個衣帶，卻不能挪動一寸。後來目犍連回到世尊那裡，發現舍利弗確實已經在那裡與佛同處。目犍連問佛是不是自己失去了神通，佛說不是，目犍連還是神通第一。但是舍利弗所具有的神通，目犍連連名字都不能知道，更何況能知道境界呢。

這個故事就是說明業用神通和智慧神通的差別。佛陀真正要我們成就的是無上正覺，無上正覺是甚深智慧神通。佛陀教給我們的是獲得生命自在解脫的行法，以到達無上正覺為目標。

所以我們要認識到，佛教真正的神通是得大智慧，智慧能夠解決生死問題。我們在座的同學能聚在一起學習華嚴行法，走入華嚴行法，這就是成就大智慧和大神通，是非常難得的機緣。

這是直接給出來的法數解讀。我們說了『三十二』，《觀佛三昧海經》中的數字中，還有二十五、四十二、六十二、六十等等，法數無有窮盡，每一法的解讀也無有窮盡。一旦掌握如何解讀法數，那麼一切經典中，以數字生起的行法，大家就能夠明瞭。

我們學習華嚴經之後，對於所有經典的解讀模式都會有一個很好的瞭解，那時候，從華嚴經走向三藏十二部的所有經典就不再困難。

這是第一類，經典中直接給出來的法數。

隱秘性的法數

第二類法數，不是直接給出來的，而是通過一些名相的羅列，需要清點一下才看得出來的數字。或者是數字和名相聯合在一起排比出現，不但有數字，還需要清點一下條目。

比如《佛說阿彌陀經》的經首有十六位聲聞眾，『十六』即是法數，但是是通過十六位聲聞眾的名號羅列出來的，經文是這樣：

【長老舍利弗、摩訶目犍連、摩訶迦葉、摩訶迦旃延、摩訶俱絺羅、離婆多、周利槃陀伽、難陀、阿難陀、羅睺羅、憍梵波提、賓頭盧頗羅墮、迦留陀夷、摩訶劫賓那、薄拘羅、阿㝹樓馱，如是等諸大弟子。】

這部經還說到極樂世界的四色蓮花『青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光』，代表四智行法的入世間清淨應用。

再比如《無量壽經》中說到阿彌陀佛亦稱十二光如來，代表依自性智慧生起入世間一切法應用。阿彌陀佛的十二光名號是這樣：

【是故無量壽佛，亦號無量光佛，亦號無邊光佛、無礙光佛、無等光佛，亦號智慧光、常照光、清淨光、歡喜光、解脫光、安隱光、超日月光、不思議光。如是光明，普照十方一切世界。】

另外這部經《法藏因地品》中，世間自在王如來出現世間之前，有五十三尊佛相繼出現，代表五十三位行法圓滿，從而生起入世間一切法自在。法數五十三亦是用佛的名號羅列出來。

這些數字都不是直接給出來，需要自己清點才行。

在華嚴經中，這樣的情況很多，而且往往數字很大，一百個兩百個也很常見，這時候就需要仔細來看，這一兩百個條目是怎樣的結構，表達什麼樣的行法。

第十講

前面介紹了法數的一些基本情況，佛經中的法數包括兩部分：核心數和微細數。核心數代表一切智、根本智，微細數代表道種智、差別智，或者說核心數代表總相，微細數代表別相。法數有兩種表現形式：一種是直接給出來數字，另外一種就是通過名相條目羅列出來。

佛經中的核心數有很多種，十二、三十二、四十二、二十五、三十七等等這些是最常見的核心數。微細數也有很多種，恆河沙數、阿僧祇、無量無邊、不可說不可說，一直到世界微塵數等等。

核心數代表根本智的生起模式，也是行法模式和證入模式。明確了這些核心數的意義，對於行者來說可以確認經典的屬性，可以明確經典的成就指歸。而微細數就是基於這種模式的具體精進行法。核心數和微細數合在一起，即代表了菩薩道種智行法模式和成就指歸。

根據經首法數判斷經典種性

前面簡單說了十二和三十二這兩個法數。十二強調的是一切法，三十二強調金剛種性自證的一切法。十二法模式的經典，最低聲聞緣覺別教菩薩即可證得，三十二法模式的經典最低要登地菩薩才能證得。

根據這些經首中的數字可以判斷經典的種性，不同種性的經典是針對不同種性的行者而演說，並非是好壞優劣之分。正如佛陀在經典中所說：『如人食蜜，中邊皆甜』，佛陀演說諸法是『初善、中善、後亦善』，佛經是描述生命本體的語言。所以不同種性的修行者在不同因緣下，不同修法時期，所表現的行法模式也不相同。

所以聲聞、緣覺、別教、圓教的修行者，不用相互質疑相互貶低。菩薩最終的成就目標是無上正覺，無上正覺包括所有法，任何一個修行者得少為足受一非餘，都不能到達無上正覺。只要智慧增長依教奉行的修行者，都是行走在生命實踐正確的方向上。

生命本身是豐富多彩雜華莊嚴，聞法信受依教奉行，是佛教總體上的行法模式。不同的佛教經典是針對不同的行者種性，所有的佛教言說合在

一起，是針對一切法的無上正覺，所以行者也不用將所有的經典都要講到如來地那樣的究竟法，那樣也是違背佛陀教理的，聲聞乘行法針對聲聞乘種性，別教行法針對別教種性，不能混在一起。

我們前面也強調，大乘菩薩的用心要從分別法染淨模式，轉入到智慧法空有模式。染淨模式的行法指向一心清淨，總體上屬於聲聞乘，不論是聲聞乘的聲聞乘，還是緣覺乘、菩薩乘的聲聞乘。而空有模式的行法則指向智慧增長，乃至最終指向菩薩道種智行法，總體上屬於菩薩乘，不論是聲聞乘的菩薩乘，還是緣覺乘、別教、或者圓教的菩薩乘。

所以聲聞、緣覺、別教、圓教不是概念化的，要看用心模式是怎樣。一切法在報身世間是平等的，一切法皆是智慧相，八地之前是黃金為地的智慧相，八地之後是見一切法皆是實相，是金剛為地的智慧相。

但是一切法在化身世間是有分別的，有分別而無取捨無所住，是化身世間一切法的平等性。山河大地草木蟲魚，都是自性地種子遇緣，平等生起無有差別，但是各自的顯相不同，作用不同，都是隨緣而顯。無所執著和無所取捨的平等分別是自性法的了別智慧，在化身世間消除一切法的分別性，讓不一樣的事物擁有一樣的功用，才是不平等的執著法。

與十二相關的法數

十二和三十二都是針對一切法生起的行法模式，但是二者種性不同。與十二相關的常見法數還有不少，比如四十二、五十二、六十二、七十二、乃至九十二。還有以十二做核心數的法數，比如百二十、千兩百、萬二千、十二恆河沙等等，進一步還有四百二十、六十二恆河沙數等等。

大體上說，四十二代表別教菩薩所住的清淨世間一切法，《無量壽經》中有世間自在王佛在世教授四十二劫，即是這個法數。

五十二代表大乘菩薩的入世間一切法，楞嚴經大勢至菩薩念佛圓通章中，有『大勢至法王子與其同倫五十二菩薩即從座起。』即是五十二法。《無量壽經·法藏因地品》中，世間自在王如來出現之前有『五十三佛』前後出世，也和五十二法是同樣的法數。多出來一個是總說，代表五十二法入一法。五十二法總體上合在一起，在世間整體顯現無有缺漏，其顯相的本體是世間自在王如來，其顯相的具體形式就是清淨世間的一切法，即是四十二劫。四十二法清淨世間，加上世間一切法福德因緣，精進修法，

依教奉行，也就是加上法藏比丘的世饒王因素，合在一起就是五十三佛、世間自在王如來、四十二法、法藏比丘，還有二十一俱胝世界的微細觀察和勝妙思惟，明瞭通達如一佛剎，整體上構成了修行者的極樂世界。

二十一亦是法數，它和十二法的差別在於，二十一法強調從自性地生起一切法種子，十二法是從世間一切法顯相上說。佛在《增一阿含經》中說『此閻浮里地，南北二萬一千由旬，東西七千由旬』，『二萬一千』就是指自性地出生的一切法。

六十二代表生滅法世間一切法，眼耳鼻舌身意所能感知的一切法，不是從見性地說，而是從顯相上說就是六十二法。華嚴經十迴向位的第六迴向，是入世間智慧應用，裡面有『六十二法布施』，第六迴向代表般若智慧迴向，迴向是回到世間法。十迴向成就總體上是入世間妙觀察智慧。第六迴向是『入一切平等善根迴向』，這一行法即是在世間的『六十二法』中成就。

《楞嚴經·觀世音菩薩耳根圓通章》中有觀世音菩薩十四種無畏功德，其中第十四功德和六十二法相關，經文是這樣：

【十四者，此三千大千世界百億日月，現住世間諸法王子，有六十二恆河沙數，修法垂范教化眾生，隨順眾生，方便智慧，各各不同。由我所得圓通本根，發妙耳門，然後身心微妙含容，周遍法界，能令眾生持我名號，與彼共持六十二恆河沙諸法王子，二人福德正等無異。】

簡單來說，觀世音菩薩名號即代表了眾生世間的一切法。

七十二是指一切有為法，《俱舍論》說到色法十一種，心法一種，心所法四十六種，心不相應行十四種，合在一起是七十二種有為法。在大乘理論中，『七』可以總括有為法世間，十二是一切法。西遊記中孫悟空有七十二變就是指於世間一切法都能自在，是入世間一切法業用神通。

九十二法是針對一切法觀察覺知智慧圓滿。彌勒菩薩下生成佛，要度化九十二億眾生，九十二即是法數。反過來修行者要見彌勒菩薩下生成佛，需要成就於一切法觀察覺知智慧圓滿。彌勒菩薩是修行者的自證智慧力，智慧力不夠，彌勒菩薩即見不到。修行者上升兜率天內院見彌勒菩薩，到達彌勒菩薩淨土，是要依靠自性智慧力。兜率天是於世間一切法智足地，兜率天內院是指自性地生起的智慧具足地，是修行者自成就處的智慧具足地。詳細來說，彌勒菩薩則代表菩薩道種智行法的圓滿成就處。

關於彌勒菩薩和兜率天，我們介紹華嚴經的時候會作詳細說明。

這是和十二有關的法數，經典中使用很多，除此之外，法數中二十五、三十七也很常見，我們就不一個一個說了，留給大家自己思惟，原則上就是不能按照世間數來解讀。

為什麼要用法數作隱秘言說

法數以及密法言說的問題，可能會帶來疑問，為什麼佛陀不能直接把這些道理講出來？為什麼過去的善知識著述中很少提到這種解讀呢？回答這個問題，需要明瞭幾個方面內容：

第一，這和經典的演說內容有關。

經典中的法數是密法言說的一部分。密法是報身世間成就的行法，報身成就是不共法成就，文字演說是一種傳遞報身行法的橋樑。經典的文字不是世間學問，宗教修行需要從文字轉化到行法，轉化到報身世間才是證得。換句話說，密法是需要切身的修行實踐才能獲得。

第二，這和民族特質有關。

佛經是按照印度的文化形式集結，而中國文化是理論性的文化。中國人喜歡簡略，把理論說清楚了，細節的部分靠自己建立。但印度文化是敘述性的，佛經是在不斷的文字敘述中把理論架構起來，很多佛教的理論框架是隱秘性的。

第三，這和佛教的發展演變有關。

密法言說並不是後人創造的，在佛陀時代原始佛教中就已經存在，只是在佛陀時代還沒有形成文字上的規模和系統。同時，佛教經典並非一下子集結而成，是經過很長時間，由眾多成就者集結而成。這些成就者都是在佛陀建立的行法理論上修行成就，所集結的經典也皆遵循佛陀時代的演說規範，於是密法言說逐漸演變成為經典的一種演說模式。

第四，這和經典針對的修行者種性有關。

經典不是世間知識學問，而是針對眾多的行者種性，一旦文字上說定，就只能針對一種形式，而不是針對所有種性的生命形式。密法言說可以是隨類解讀，隨著各自的修行實踐，密法所表達的意義會逐漸展開。

法數中的微細數

上面舉的法數都是直接給出來的數字。這些數字後面如果跟上微細數，比如恆河沙、無量無邊、不可說等等，就構成了根本智和差別智的演說模式，合在一起是代表那種模式的行法云何深入微細。

八十華嚴等覺位第四品是《阿僧祇品》，是心王菩薩問佛如來地法數，佛說了一百二十三種微細數。佛說的數字都是微細數，不講核心數，代表到達如來地的時候，對於一切法的生起，根本智種子以任何一個形式生起，任何的核心數生起，如來種性的行者都能到達那麼微細的入世間差別智。這一品是由佛親自來說，就是告訴我們，當修行者到達如來成就地，自性地生起的任何一法，在世間微細的差別智慧都能夠覺知和顯了。

換句話說，這一品中如來地的法數由佛親自演說，代表由佛陀生起世間一切微細行法。佛陀即是法數中的一切核心數所在。

這一品是等覺位的第四品，是普賢菩薩法界行法所要到達。

如果不瞭解法數解讀，華嚴經的《阿僧祇品》就不容易明白。從《阿僧祇品》就能看得出來，行者到達無上正覺，並不是一步到位，是以微細的觀察力智慧力才能到達，是以甚深智慧力才能成就。想要一步到位一招到底的行法，實際上是凡夫妄想，根本做不到。

儘管我們目前還做不到《阿僧祇品》中如來地的甚深微細智，但是，從『十百千』這樣的世間數行法開始，然後逐漸提升到『百千萬』這樣的行法，隨著觀察思惟力的建立，逐漸就能到達十萬百萬，乃至十萬億這樣的智慧力。當我們到達『十萬億』的觀察力和智慧力的時候，就是極樂世界的實報莊嚴土。當我們到達『三十二恆河沙』這樣的智慧力，就到了登地位，就是釋迦牟尼佛的報身國土。

就好像是從小學到博士班一樣，雖然還不能一下子到達博士班那個水準，但是從『十百千』這樣的行法開始，按部就班的努力，依教奉行，如來地那個成就一定可以到達。佛陀也是這樣說。

這是佛在經典上告訴我們的，從凡夫地到如來地不是跳躍性的，不是一步可以到達的，是有行法可循的，如來地是經歷依教奉行一步一步可以到達的地方。修行者不能想著一朝一夕的頓成，想著有人把這些事情都做好了，接引我們直接到如來地那個地方，然後我們自然而然就有了無上正覺。這些都是妄想相，終究會落空。

不離世間一切法生起善用心和善思惟

佛教四禪行法中的初禪，是指於身心覺知的一切法生起善觀察和善思惟，能夠分別善法惡法，能夠分辨世間法出世間法，能夠遠離惡法，親近善法，明瞭這些道理並能加以實踐，即是初禪。以這樣的方法真正落實到生活中，真正能解決問題，能夠隨時生起觀察力和思惟力，使善法增勝，惡法消除，從而獲得內在生起的歡喜，就到了大乘行法的初果。在淨土來說，即是到達極樂世間的凡聖同居土。

佛教講的內在歡喜心是清淨法，不是依外在的因緣法而成，而是靠內在生起的微細觀察和勝妙思惟所成。依外在因素獲得的歡喜心是世間不清淨法。雖然不是依外在因緣法所成，但也不離世間一切法。它不離世間一切法亦不等同世間一切法。如果能自知自覺皈依到報身世間的智慧行法，並且落實到生活實踐中，就是皈依自性地『佛法僧』，即能到達報身世間智慧地。如果能再逐步消除化身世間凡夫種性的煩惱習氣，能從煩惱習氣轉到智慧地，那麼報身世間成就也就更加堅固和快捷。

如果能讓這種內在覺知的行法變成習慣，再從習慣長期熏習不斷精進變成習性，從習性最終到達無加行力自知自覺生起，這就是從凡夫種性到達報身世間的行法過程。

微細觀察和覺知思惟不離世間一切法，也就是說，報身世間的一切成就不離化身世間一切法。所以佛陀在經典上反覆宣說，『不以見壞而入涅槃』，『見』就是對於世間一切法的觀察和覺知，『不以見壞而入涅槃』的意思就是指不能離開對世間一切法的觀察覺知而有涅槃可得。

佛亦在經典上說，如果離開了眼耳鼻舌身意，而言有智慧存在，無有是處，五蘊身一切法即是世間。所以真正的禪定不能離開身心覺知，離開了身心覺知就是到無想定、四空天。當然，從世間法角度來看，離開身心覺知亦是一種『定』，但是是凡夫定、共外道定，能得輕安而不出三界。不但不出三界，而且因為熄滅了觀察覺知，不起思惟智慧。佛說這樣的情況是一種『災難』，眾生八難之一就是生到無想天、或者四空天。

很多修行者認為往生無想天是眾生八難之一，不知道往生四空天亦是如此。《華嚴經・離世間品》中說到云何是菩薩宮殿時，講到『生無色界是菩薩宮殿，令諸眾生離難處故』, 即是說明這一點。

不能順從己意而錯會古人說法

雖然報身世間不離化身世間一切法，但是報身世間一切法也不等於化身世間一切法，二者是非一非異的關係。從理上說，二者互用互動互為因果。但是如果我們沒有證得報身智慧，是娑婆世間的眾生種性，報身世間就是五濁惡世生死染著法世間，就會受到化身世間一切法的束縛。束縛的意思就是對於化身世間的一切法有分別執著，住有所住受其影響，不能出離，於是會受生死輪轉。

我們常常因為不明自行法理論和行法次第的重要性，而誤解祖師大德們的教誨，乃至誤解佛陀的教誨。我們舉例說明一下。

比如佛教中有句話叫做『全他即自』，過去人也曾這樣說。這句話沒有錯，但是這句話是要證得報身智慧的修行者來看才行，並不是針對所有人。好像世間有的人，一聽說如來法身世間即是我們這個世間，就覺得自己已經成佛，不需要修行，也說全他即自，這是錯誤的。成就者說的『全他即自』是成就報身世間乃至法身世間的圓滿智慧之後，見一切法皆是智慧相，皆依自性所起。我們說的全他即自是基於分別執取、沒有智慧。佛讓我們成就無上正覺，無上正覺是以般若智慧為核心，般若智慧是出於本體和自內顯發的。沒有自內顯發的智慧力，只是在化身世間想作到全他即自，並不會成就無上正覺。況且世間法無量無數，並做不到全他即自。

華嚴經普光明殿會《如來出現品》中，佛講『無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想、顛倒、執著而不證得』。我們往往喜歡聽前半句，『無一眾生而不具有如來智慧』，但是實際上這半句是說給如來地成就者的，只有到達如來地成就時，才能看清一切眾生皆有如來智慧。我們自己的實際情況往往是在後半句『但以妄想、顛倒、執著而不證得』。所以修行者需要清楚自己是在哪一種性。

同樣的話還有『三藏十二部，留給他人悟』，這也是見性之後才說得了的。對大乘種性的修行者，對已經證得報身智慧的修行者來說可以，決定不錯。但是對於凡夫種性剛剛開始修行的人來說，如果沒有深入三藏十二部，沒有經過微細觀察和善妙思惟，報身智慧就不會生起。離開三藏十二部要到達無上正覺，這在佛教是找不到的，佛陀從來沒有說過這樣的話。相反，佛在經典上反覆說，佛教弟子需要皈依三寶，要深入經藏智慧如海，要明瞭十二部經，依教奉行，最終才能成就無上正覺。

事實上，當今的修行者很多都是民間信仰者，甚至是佛門中的外道，

很多人錯會了經典的意義，並且不肯回到經典去對照，自欺欺人。我們前面舉例說過，佛陀教導修行者需要知法、知義，要自知自覺。修行者能深入三藏十二部，是佛陀對佛教弟子最直接最明確的教誨。

明確經典演說所針對的行法種性和行法次第

不但要明確善知識說法所針對的行者種性，對佛經中的文字演說亦是如此，不同種性的經典所針對的行法階段和行者種性不同。比如般若經，它的首要功用是破除凡夫地一切有為法分別執取。般若智慧不立一法，所以佛陀會說『凡所有相，皆是虛妄』、『一切有為法，如夢幻泡影』。但是當修行者到達報身成就地，需要生起菩薩道種智行法階段時，卻不能只住無所住而不入世間。那樣的話，佛陀同樣會斥責這樣的修行者是聲聞種性少慈悲心，得少為足沒有智慧。

前面說過佛陀三轉法輪，是從世間生死法，首先成就到出世間智慧法，到達報身世間，然後基於出世間智慧，再回到世間一切法，此時在華嚴經中來說，就是入法界成就無上正覺。如果一切法都熄滅了，阿彌陀佛的莊嚴淨土也就熄滅了，華藏世界也就熄滅了，一切世間也就熄滅了，這並不是佛陀教給我們的最終成就地。佛陀不是讓眾生熄滅一切法，而是熄滅對一切法的分別執取，同時要深入廣大世間成就一切智慧。

所以修行者需要明確自己所在的行法位置，明瞭哪些經典的哪些話是針對怎樣的行者種性而言，才不會跑到誤區而不自知。別人那麼說，可能是成就者，也可能是愚癡者，而理性的修行者，是需要確認行法是朝向佛陀所指引的方向，朝向無上正覺。

如《無量壽經・法藏因地品》中世間自在王如來對法藏比丘所言『汝所修行，汝自當知。清淨佛國，汝應自攝。』

在佛教中，四禪是方法，四果是應用成就。方法明白了真正能到生活中解決問題，然後回到經典中反覆對照，調整自己不斷精進，才能成就準確，不會枉費工夫。修行者應該以佛陀的教法為根本的皈依處，只有佛陀的教法是『如人食蜜，中邊皆甜』，是『初善、中善、後亦善』。古往今來的大德善知識，是幫助我們到達佛陀的真實教義中，而不是讓我們留在某一法，留在某一個宗派裡。

解讀經典中的隱秘性法數

我們再來介紹另一種法數，用名相條目羅列出來的隱秘性法數。

前面說過《佛說阿彌陀經》中的例子『青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光』，這是需要數一下的，雖然『四』這個法數沒有直接出現，但是法數本身的意義卻在裡面。『四』代表的行法很多：四念處、四正勤、四神足等等，其核心又都是四智法。所以《佛說阿彌陀經》的這段文字即告訴我們，以四智法生起的一切入世間行法，皆是清淨無染。

《佛說阿彌陀經》中另一個隱秘性法數的例子是在六方佛讚。『六方』代表四方上下，每一方都有若干佛名，每個方向上的佛名不同，而且數量也不同。佛名不同代表生起的智慧模式不同，這個好理解，但是佛的數量不同不容易察覺。六方佛中，東方、南方、北方各是五佛、西方是七佛，下方是六佛，上方是十佛。東南西北四個方向代表四智，西方是七佛，其餘三方是五佛，代表這部經在妙觀察智上強調增勝成就，是着重演說西方妙觀察智。

西方七佛代表自解脫，通過妙觀察智成就可以到達自解脫成就處，真正這部經所要到達的圓滿地是上方，上方是十佛名。十代表圓滿自在。所以通過六方佛讚和六方佛數字上的不同，能看到這部經的成就意義。

這部經還提到了四寶、七寶莊嚴世間。四寶和七寶都是法數。世間七寶是指轉輪王的七寶：輪寶、象寶、馬寶、兵寶等等，出世間七寶是指七覺支，佛陀在經典上有明確說明。

隱秘性法數用名相條目羅列出來，法數本身是隱秘相，名相條目代表依法數生起的行法具體內容，合在一起來說，法數即代表行法模式，是隱秘智慧，是行法的本體，而依本體所生起的名相條目是入世間行法顯相。顯相的具體內容就是名相條目所代表的內容。

經典中常見的隱秘法數

比如經首中的上首菩薩，看上去是說菩薩，說比丘眾，但是清點一下就能知道，裡面有隱秘的法數，代表隱秘智慧。

《佛說阿彌陀經》的上首是大比丘眾十六人，舍利弗為最上首。

《法華經》的上首是大比丘眾二十一人，阿若憍陳如為最上首，菩薩

眾十八人，文殊菩薩為最上首。比丘眾在前，菩薩眾在後。

《無量壽經》有五十三佛名號，另外還有十二光如來名號。

《圓覺經》的上首菩薩有十二人，文殊菩薩、普賢菩薩為最上首。文殊菩薩在前，普賢菩薩在後。

隱秘性法數在華嚴經中很多，三賢位的上首菩薩都是十位，十地位上首菩薩是三十九位。三十九位中第一位代表十地行法種性，是最上首金剛藏菩薩，最後一位代表成就地解脫月菩薩，從最上首金剛藏菩薩到最末解脫月菩薩，也就是從十地位的種性生起，到達解脫成就地，中間是三十七位藏菩薩，代表了入世間三十七道品甚深微細行法。

從《十地品》上首菩薩數目即能體會到十地行法超越三賢位行法。

華嚴經等覺位《十定品》的上首菩薩有一百位，前面三十位菩薩名中都有『慧』字，後面七十位菩薩名字各不相同。《離世間品》的上首菩薩是『十普菩薩』。《入法界品》在八十華嚴，上首有百四十一菩薩，在四十華嚴有百五十二菩薩。最上首都是普賢菩薩、文殊菩薩。普賢菩薩在前，文殊菩薩在後。這些菩薩名和菩薩數目都有特別的言說意義。

直觀來講，八十華嚴是有缺文的，但是譯經師翻譯的時候，還是按照法數翻譯的，殘缺本的梵文《入法界品》上首菩薩未必是剛好的百四十一位，但是此處只能放百四十一位。因為百四十一和百五十二都是法數，代表華嚴行法這一品的成就模式，其他數字都不合適。

《圓覺經》的最上首菩薩中，是文殊菩薩在先，普賢菩薩在後。在華嚴經的《入法界品》中，是普賢菩薩在先，文殊菩薩在後。

文殊菩薩和普賢菩薩同時出現在一部經的最上首，它所代表的意義本來就很特殊，而兩位菩薩出現的前後次序不同，則有著更深刻的含義。這個深刻含義要在瞭解完整的華嚴行法理論之後，才能體會到。

從法數解讀我們能夠看出來，不論怎樣的演說，成就者集結經典的時候，都有嚴格的規矩，這部經的屬性，要和經文裡面各方面的因素相吻合，如果不是這樣，這部經集結者的證量就值得懷疑，至少在文字演說上不過關。文字演說不過關意味著集結者的思惟力智慧力不足，對於經典的演說模式證量不足。

經典的演說模式代表佛陀的智慧成就，經典演說中的關鍵模式都是佛陀時代建立的，這是佛陀證得無上正等正覺的法舍利。佛陀成就無上正等

正覺，其中一個因素，就是對一切法的演說準確無誤。

後代的修行者依照佛陀建立的文字演說，能夠將其所表達的意義還原到行法上去，實際上就是將佛陀的成就轉入到自己的報身世間。

依不共法世間的行法建立報身智慧

佛教中的黃金為地、金剛為地是基於不共法世間的報身智慧，是依行法功德所建立。報身智慧不能直接傳遞，成就者只有通過文字演說，把行法和證量集結出來，其他人聞法信受依教奉行再來建立，這是唯一的方法，也是最有效快捷的方法。如果智慧能傳遞，能從成就者那裡直接獲得，佛陀何必要求修行者深入經藏智慧如海，要知一切法起善思惟呢！

民間佛教由於受外道思想影響，承諾靠一招一式省力快捷的方法，即可到達圓滿徹底的成就地。此種承諾實際從根本上即違背了佛教教義。

佛陀之後的眾多修行者中，只是到了龍樹菩薩時代才集結出了《華嚴經》這樣偉大的經典，這和修行者證量有關係，也和龍樹菩薩時代具備大量的經典集結相關。

一般來說，證得華嚴別教十住灌頂菩薩、三賢位菩薩即有能力集結經典，集結方等經、般若經，甚至《法華經》、《大涅槃經》，但是像《華嚴經》這種全面演說生命成就的經典，如果沒有到達登地位金剛種性，不能深入龍宮得甚深智慧，是做不到的。《華嚴經》具足龍樹菩薩之前所有經典的演說模式、行法理論和行法次第，依靠龍樹菩薩的證量才能集結華嚴經。

這是關於兩種法數的基本解讀。以後讀經時遇到這樣的法數，特別是經首中的法數，需要特別的留意，那些地方往往是告訴行者這部經的成就模式，對瞭解經文至關重要。

最起碼不能把法數當作世間數，把極樂世界、華藏世界看作是確定的世間處所，認為向西過十一萬億佛土之後極樂世界就會在東方。這不是什麼方便說，而是完全錯解了經典的意義。

目前對佛經錯誤的解讀非常多，大家留意觀察就知道了。

法數要在行法實踐中落實

法數的核心意義給大家彙報清楚了，聽上去有點像數學和哲學，但它是出自古代印度民族的演說形式，和我們感覺到的數學和哲學並不相同。佛經是關於生命的演說，法數是關於生命的行法。如果不能從經文演說還原到生命實踐，經典就失去了意義。所以我們儘管彙報給大家的是具體的法數解讀，但是這些不是學術論文，需要修行者真正到佛經裡面驗證，要慢慢把它變成自己的觀察思惟，變成行法。通過這樣的訓練，佛經裡面所演說的真實義趣就會顯露出來，佛所說法的真實成就也會通過這樣的方式轉化到行者的報身世間。

我們前面講，報身成就是不共法的，佛陀通過這些文字演說，用一種特別的方法把成就演說出來，我們是通過這些文字，再還原到自己的報身成就上去。這樣佛陀的成就就能轉化到我們自己的成就。佛說法的時候有一定的模式，我們還原的時候，也需要以相同的模式才可以，否則就不能到達佛說的那種證量上去。

以上是最基本的法數解讀，確切解讀經文還有其他因素需要考慮，我們再來談一下不同因素綜合在一起時的解讀方法。

關注經典中法數的說法主

根本智和差別智不是分開的，根本智的作用形式是『能生諸法』，差別智的作用形式是『所生諸法』。把這種關係說成性相、理事、因果、體用等等也一樣。比如說『三十二億恆河沙』這個法數中，三十二是核心數，代表根本智，代表種性模式。『恆河沙』代表微細數、代表差別智，代表依『三十二』這個種性所生起的微細行法。實際上，『三十二』這個核心數，亦可以再分作核心數『三』和微細數『十二』，沒有窮盡。

解讀是為了生起甚深的觀察和思惟力，是為了從『三十二恆河沙』的妄想相轉入到修行者行法上的自證量。

佛經中生起『三十二』這個法數可能有不同的因緣，有時候是佛來演說，有時候是上首菩薩演說，還有的是十方菩薩演說，甚至聲聞弟子、天帝釋來說。這些不同因緣下生起的『三十二法』，所表達的意義也不相同，需要結合法主的屬性來確定『三十二』法的具體內容。這種情況就是對法數更加具體微細的解讀。

對於『三十二』這一法數來說，『說法主』是生起『三十二法』的本體，具體的三十二法是『所出生』的行法。比如佛說三十二法，佛代表眾生的根本覺性，從生命中的根本覺性中出生三十二法，就是一切法的本體『佛』這個因素以怎樣『三十二法』的形式展開。佛在不同的因緣下，也可以說二十一法、十二法、四十二法、五十三法、一百法兩百法等等無量法，這時候就需要把『佛』這個因素加進來一起解讀法數。

如果是菩薩說三十二法，再要看是哪個菩薩說，觀世音菩薩說三十二法，代表從觀世音菩薩的角度來生起三十二法，文殊菩薩說三十二法，代表從文殊菩薩的角度生起三十二法。普賢菩薩、彌勒菩薩等等十方菩薩來說三十二法，又都不一樣。所以三十二法不是固定的一種意義。

即使文字完全相同的三十二法，還是需要根據這些因素，總合在一起，來確認三十二法的具體意義。

比如說釋迦牟尼的報身淨土在『西方去此娑婆世界，度三十二恆河沙等諸佛國土，彼有世界名曰無勝』，這是在《大涅槃經・光明遍照高貴德王菩薩品》中記載的。如果佛在另外一部經來說報身淨土，說法可能不一樣，並不是佛的國土位置變了，而是演說的模式變了，代表進入釋迦牟尼佛淨土的行法變了。進入諸佛國土的模式有很多，演說也就有很多。

再比如說阿彌陀佛極樂世界，有很多的證入模式，要看進入到四土中的哪一土，以哪種行法證入，不同行法所成就的極樂世界國土不同。實際上『十萬億佛土』的模式可以證入極樂世界，『三十二億恆河沙佛土』的模式也可以證入，甚至一切法模式都可以證入。

再比如《菩薩處胎經》中彌勒菩薩說『彈指一念間，三十二億百千念』，『三十二億』是彌勒菩薩說，佛是問法主，這就需要知道彌勒菩薩的屬性。彌勒菩薩代表金剛種性微細智慧，是兜率天內院的行法模式。

《楞嚴經》、《法華經》都有觀世音菩薩三十二應。《楞嚴經》中是觀世音菩薩在《耳根圓通章》中自己演說，佛是問法主。《法華經・普門品》中的三十二應，無盡意菩薩是問法主，世尊說觀世音菩薩三十二應。這些都是解讀『三十二』法必須要考慮的因素。

我們熟悉的《無量壽經》有很多版本，結構都差不多，但是具體看阿彌陀佛的大願並不一樣，有二十四願，有三十六願，還有四十八願。如果按照世間法來解讀，那就要問一問哪個阿彌陀佛大願準確，為什麼這次二十四願，下次四十八願，為什麼這次法會刪去幾個，是釋迦牟尼佛刪去的，

還是阿彌陀佛刪去的，或者是阿難尊者刪去的，到底相信哪一個？是不是大願多的那個就更好一點更慈悲一點？等等這些問題。

這些都是世間才有的問題，佛經本身的成就並不是這樣。

每一種版本都是圓滿的，不同成就者集結經典時所要演說的就是他的證入模式，證得了就說，沒因緣沒證得就不說，沒因緣沒有說不代表證量不夠。只有在世間法裡面，才會有這個好那個不好，這個行那個不行。龍樹菩薩集結《華嚴經》也是因為有大龍菩薩的因緣，我們才能看到這部經，看到龍樹菩薩的成就，如果沒有大龍菩薩這個因緣，就算很多行者證得登地位，這部經也不會出現在世間。

所以經典出現於世，因緣很重要。釋迦牟尼佛當年成就無上正覺，也是有天帝釋和大梵天王請佛住世，我們後人才看到佛陀的成就。

生起經典中的問法主

問法主是生起演說的因緣，也就是在什麼情況下生起這一種行法，法主是能生起這一法的本體，演說本身是所生起的具體行法。法數是行法模式和成就模式。不同的問法主，同樣的演說、同樣的行法，解讀上可以不一樣。所以從一切法生起的角度來看，各個種性中演說三十二法，以及一切法的模式不相同，各個種性眾生看到的世界也不相同。

從行者報身成就來說，問法主問法即是能生起疑問，有了疑問才能帶動觀察和思惟。如果沒有疑問，亦可以深入經藏，佛菩薩已經把問題提出來了，行者能夠把經典演說變成自己的疑問，然後生起自己的說法主，這樣就將經典還原到了自身成就上。

我們常聽說，『自性地中萬法具足，妙有一切法』。但是自性地中究竟怎樣『萬法具足』，究竟怎樣『妙有一切法』呢？如果修行者不能確切回答這些問題，那個『萬法具足』和『妙有一切法』即只是妄想相，那個自性地中妙有的一切法，即是眾生遙不可及。

對於這個問題，實際上佛陀已經詳細揭示了出來。如何從自性地出生萬法，如何不同種性的眾生會身處不同的世界，我們通過法數解讀，再回到行法中，就都能體會到。

如果能明瞭法數的解讀方法，就能明白為什麼佛在這部經說彌勒菩薩這時候下生成佛，度化這樣多大眾，但是在那部經中說那時候下生成佛，

度化那樣多大眾。佛在這部經中說這樣成就，佛在那部經又說那樣成就，文字演說不同，法數不同，這些都是針對不同的說法因緣，針對不同的行者種性，不同的行法模式來說的，不能用這一部經來否定那一部經，也不能說佛陀沒有直接說的就不是佛說的，佛沒有說的經典就不存在。

法界中有無量經典可以集結，只要因緣聚會，有那樣的成就者，就能夠集結出針對那個行者種性的經典。但是在我們這個世間，都需要按照釋迦牟尼佛那個時期建立起來的模式來演說，不能偏離。如果我們能證得無上正覺，從自性地集結經典帶到世間，也不例外。

我們把法數解讀的方法和體會彙報給大家，可能大家沒聽說過。實際上這些都是過去的成就者們伏藏在法界中的，誰都可以獲得。但是需要以智慧力才能取得。這些算不上真實的密法，真實的密法，是行者的自證量，是要能夠生起般若智慧，落實到行法中。

對佛陀的經典演說能夠正確解讀，加上微細觀察和勝妙思惟，是到達自性地智慧必經的道路。當行法模式真正上一個臺階，有了本質上的種性改變，就是接受釋迦牟尼佛的灌頂，接受十方諸佛菩薩的加持。

這幾次課程着重介紹了經典的法數解讀，除此之外，關於經典解讀還有很多內容。我們的目標不是一部經一部經以聞法模式的消文方式來學習，而是希望通過揭示經典的解讀方法，到達一切經典的行法和成就處，希望大家堅定信心！

第十一講

我們從聞法模式的行法要進入到華嚴行法，進入到內在覺知模式的行法，有一些核心理念需要調整。華嚴經因為是演說生命本體成就的經典，一切眾生都可以到達，甚至說一切眾生本自具足，並不是說現在不具足，到將來的某個時刻才能到達，不是的。既然是演說生命本體成就的經典，那麼我們一定可以在現前的生命中，以某種行法可以到達，可以認知。這種行法的核心，就是內在覺知模式的行法，這個行法讓我們從向外欲求，轉為從內生起。換句話說，華嚴經需要自發生起的行法才能到達。自發生起的行法，簡單來說就是出於本體和自內顯發的行法。

事實上，大乘經典皆是基於報身成就所集結，皆是演說生命本體成就，華嚴經學習模式同樣適用於其他大乘經典。

那麼具體怎樣的理念才算是內在覺知的行法模式？

先來看同學們提出來的幾個問題，這些問題很有代表性。

什麼是大乘行法的道心堅固

道心堅固在不同種性、不同行法次第來講，表現不同。

簡單來說，可以從四個方面成就道心堅固：近善知識、專心聽法、起善思惟、依教奉行。道心堅固是靠智慧力來建立，特別是靠不退轉智慧力來建立，這是成就無上正覺的基礎和核心。道心堅固不是指頑固，不是指偏執，不是凡夫種性的分別執取，受一非餘得少為足。真正體會到『道心堅固』最低要入阿鞞跋致。

阿鞞跋致又分為聞法模式阿鞞跋致、見性模式阿鞞跋致，甚至還有登地模式的阿鞞跋致。從華嚴經的立場來看，聞法模式的阿鞞跋致要到第七信位，見性模式的阿鞞跋致最低要到第七住位。

關於道心堅固不退轉，佛在般若部的經典中講過很多，很容易找到。佛教說到阿鞞跋致、無生忍、般若波羅蜜、不動地、無生法忍、灌頂成就等等，都是不同種性不同行法次第上的道心堅固，所以不要概念化道心堅

固。總的原則就是要有自內而發的智慧建立。關於不退轉的問題，文殊師利菩薩在《大寶積經・法界體性無分別會》中這樣說：

【天子言：文殊師利，云何菩薩名為不退轉？
文殊師利言：天子！若有菩薩觀一切法無災無不災，觀法界體性無災無不災，是名菩薩不退轉也。

復次，天子！若有菩薩亦退不退，是名菩薩不退轉也。所以者何？退者，欲界退諸善故。

復次，天子！菩薩不知不解故退；以知解故無有諍訟，是名不退。何以故？解一切性法性。我以能解了一切法性更不復退，是名不退。於佛法無疑，不信他語，離是不是，初心清淨，無有嫉妬亦無動搖，智慧明照，於一切法而得自在，解了佛法，是名菩薩不退轉也。】

前兩段是從體性上直接講，從般若波羅蜜成就的角度來講。第三段是從正知見和正思惟，從智慧的具體運用上來講。如果看《華嚴經・十住品》，就能感受到這樣的說法。這裡的『不信他語、離是不是』，和華嚴經十住位『凡所聞法、即自開解，不由他教』是同樣的意義。

明瞭什麼是不退，再來看行法上如何進行，看如何具體證入道心堅固。就是要生起內在覺知模式的行法才能到達，在佛教語言來說，就是要生起法行模式的行法。準確來說，要證得道心堅固，至少要別教的身證模式，乃至於見到模式才行。所以說道心堅固，隨著行者種性、行法次第不同，意義也不同。

如果回到經典的語言來說，道心堅固至少包括兩個方面的內容：一是一心清淨，一是行法精進。用《金剛經》的語言就是『應無所住，而生其心』。其中『應無所住』是一心清淨，『而生其心』是行法精進。

在彌勒菩薩《瑜伽師地論》中，說到菩薩地清淨有七項內容，我們在此抄錄一下：

【總說一切波羅蜜多清淨相者，當知七種。何等為七？
一者菩薩於此諸法不求他知。
二者於此諸法見已不生執著。
三者即於如是諸法不生疑惑，謂為能得大菩提不？
四者終不自讚毀他有所輕蔑。
五者終不憍傲放逸。
六者終不少有所得便生喜足。

七者終不由此諸法於他發起嫉妬慳悋。】

說到修法精進，佛在經典上也是有非常多的論述。大乘菩薩修法精進，首先就是不懈怠，要能發心在一切世界一切法中成就無上正覺。不能得少為足，不能受一非餘。那種權教模式死此生彼的想法，那種異身、異時、異處成就的理念，都算不上大乘行者的修法精進，更沒有到達道心堅固。普賢菩薩行願品說明的很詳細很明確：虛空無盡、世界無盡、眾生無盡、精進修法亦無有盡。所以，『道心堅固』是一個不斷精進的行法過程，不是有那麼一個點，行者可以停在那裡叫做道心堅固。

這是關於道心堅固行法上的兩個方面。

如何理解『一塵中有無量剎、一一剎有難思佛』

佛教中，一般認為一尊佛所在國土稱作是一個佛剎。但是這個『佛剎』具體有多大，在聲聞乘和大乘兩種理論中講法不同。在凡夫外道、聲聞權教的理念中，佛剎和世界差不多，是用空間大小可以衡量的。現代有些宗派甚至認為多少銀河系是一佛剎，或者多少太陽系是一佛剎，並由此得出結論，既然宇宙無量無邊，空間無量廣大，於是佛剎也無量無邊，佛的數量也無有窮盡。

用銀河系、太陽系來說明佛剎大小雖然很容易理解，但實際上並不符合佛教的本來意義。佛剎代表自性覺悟可以到達的範圍，和銀河系、太陽系並沒關係。佛教行法，甚至所有宗教行法，都是指向報身世間，乃至法身世間，指向生命的自在解脫。生命的自在解脫和時間、空間不相關。也就是說，宗教修行者需要從報身世間來看待一切世界一切法，來看什麼是佛剎。從佛教立場來看，不但每一眾生所在處即是一佛剎，甚至一草一木、一念生起即是一佛剎。

在報身世界沒有時間和空間的限制，報身世間的一切世界和一切法，靠自性地生起的智慧力才能到達。一個念頭生起就是一個佛剎，念頭所到之處即是那個佛剎世界的顯相。

每一個念頭從生起到顯相完結，有種子、因緣、生起、所住、流轉、壞滅，還有眾生相、覺知相等等諸多因素。對於其中的每個因素，大乘行者的智慧都可以到達，沒有障礙。能夠到達每個因素的核心力量即是諸佛，所到達的那個因素就是諸佛所在。

我們說過關於根本智和差別智的解讀，根本智和差別智只是世間相對法中的言說相，但是大乘菩薩要能夠具備到達根本智和差別智的具體行法。所以根本智和差別智可以無量無邊微細下去，每一次延伸即是到達一尊佛剎所在處，每一尊佛剎中有無量無邊世界和眾生。

用大乘佛教的語言來說，一個念頭的生住異滅，一個境界的成住壞空，即是繞行須彌山一周，即是有東南西北四維上下的無量顯相，可以生起無量演說，這就是一個佛剎。佛剎中亦有無量佛剎，層層無盡。

所以，像一佛、一佛剎、一世界、一眾生、一念、一劫等等這樣的概念，在大乘佛教理論中，不能概念化。如果概念化，就只能見到一個粗相，就會認為這個是，那個不是。而要將它們轉化到覺知行法，那麼一個念頭生起，就是無量覺知生起，如果觀察和思惟能都到達那裡，就是見無量佛、見無量佛剎。因為每一法每一世界在演說上，都可以按照四智十方的形式展開，每一種演說都有無量意義，所以要從起心動念處來理解什麼是『一塵中有無量剎，一一剎有難思佛』。我們學習華嚴經的《世界成就品》和《華藏世界品》，那時會有更加具體詳細的闡述，會更加明白。

當我們說要在理念上做調整時，更多的是建議大家明瞭，一切種性一切行法一切智慧的圓滿，才是佛教要我們到達的自在解脫，不是取一個捨一個，不是站在大乘的角度來說凡夫聲聞怎樣不好，不是這樣。行法要針對具體種性、具體因緣才有意義。不住一法精進修行才是大乘行法。嚮往大乘行法的修行人，在最初階段同樣要去修行各種前行法，要去掉粗煩惱，這是不能避免的。用心模式不同決定修行者的種性不同。

這是關於『一塵中有無量剎，一一剎有難思佛』的問題。

從一一法修行到一切法成就

第三個問題：法的本體常一不變，隨著法生起的因緣不同，具體的行法就有所不同。但所有的行法都可以使令我們從凡夫地到如來地，佛所說一切經典都是修心的方法，藏通別圓是依行者而言，非依法本體而言。問這樣的理解對麼？

這是非常好的問題，我們仔細研討一下。可以從這個問題來看清楚聞法模式和內在覺知模式在用心上的微細差別。

這個問題分為兩部分。

前面一半是『法的本體常一不變，隨著法生起的因緣不同，具體的行法就有所不同』，這句話沒有錯，從我們目前階段來看，這是非常好的理解。後面一半是『所有的行法都可以使令我們從凡夫地到如來地，佛所說一切經典都是修心的方法，藏通別圓是依行者而言，非依法本體而言』，這句話如果按照字面來說也沒有錯，但是從華嚴行法的立場來看，這句話需要有詳細的解釋和說明，否則就會有不小的盲點。

這個盲點就是，對於一切法、法的本體，和藏通別圓次第行法三者之間關係上的理解，是在聞法模式下，還是在華嚴行法模式下。

在聞法模式下，一切法分門別類，定義精准，是則是，不是則不是。在這種言說系統下，一切法可以分為根本智和差別智，一切智和道種智，分為性相、體用、空有、理事、凡聖，染淨等等，涇渭分明。但是當從化身世間的聞法模式轉入到報身世間的行法，轉入到內在覺知模式的行法，這時候對於『一切法』的理解即需要調整，全部要轉到微細觀察和覺知思惟上來。也就是說，世間言說中分別不同的概念，都需要轉入到行法中來驗證。

我們前面強調過，從聞法模式的行法轉入到內在覺知模式的行法，轉入到華嚴行法，需要從以染淨模式觀察一切法，逐漸轉換到以空有法模式觀察一切法。以染淨模式觀察一切法，行法上容易有分別取捨，往往是聲聞乘行法，而以空有法模式觀察一切法，生起的行法是智慧法，可以平等觀察一切法，可以遠離分別取捨。

凡夫地一切法和如來地一切法

『一切法』的概念，對於凡夫權教種性、二乘聲聞、別教種性、菩薩種性、如來種性來說，解讀起來各不相同。

在凡夫權教種性等等的聞法模式下，『一切法』和『一一法』相對演說而設立。而在華嚴經行法理論中，『一切法』是總相，代表一切智，代表根本智。『一一法』是別相，代表道種智，代表差別智。修行者必須要在『一一法』中成就道種智，最終才能到達『一切法』的一切智。聞法模式下的修行者，不能證得根本智，亦見不到『一切法』實相。離開『一一法』並沒有一法稱作『一切法』。就如同生死與涅槃、煩惱與菩提，這些同樣是為相對演說而設立，必須要通過修行，才能證得生死即涅槃、煩惱即菩提。離開生死並沒有涅槃可得，離開煩惱亦並沒有菩提可證。

對於菩薩種性、如來種性來說，『一切法』不再是相對演說的概念。菩薩種性和如來種性的修行者，能夠在一一法中見一切法，亦能在一切法中見一一法，於一切法和一一法皆如實了知。這時候的『一切法』即是一一法，一一法即是『一切法』，一切法的實相即是一一法，離開一一法並沒有一切法。菩薩是在一一法的行法實踐中，到達一切法成就地。

所以從言說上看，問題中的說法沒有錯。但是大乘行者並不專注在『一切法』。在修行階段，『一切法』只是言說相，修行者需要去除對『一切法』成就地的妄想。『一切法』成就等於任一種性的任一法成就，沒有一法一法的無量法積累，就沒有最終『一切法』的成就地。正因為此，在《大般若經》中佛對須菩提長者說，並沒有無上正覺，不要奢望那個無上正覺，要在一切世界、一切眾生、一切種性的一切法中，成就無上正覺。一切世界的一一法皆能成就，才能到達『一切法』成就地。

換句話說，修行要將『一切法』轉到『一一法』，轉到『任一法』，要將聞法模式下對立言說的概念，統一到一一行法上來。

再比如問題的第一句『法的本體是常一不變』，這句話本身沒錯，但這一句在目前只是概念，如果看不到一一法的生住異滅和成住壞空，就看不到『法的本體常一不變』。要怎樣看到『法的本體常一不變』？這就需要在一一法的生住異滅和成住壞空中去證得。若能對任意一法都如實了知無所取著，即能不受一切法生住異滅成住壞空，即能遠離生住異滅和成住壞空帶來的困擾和束縛，最終才到達法身常住。

對於修行者來說，『法』是對於一切法的觀察、覺知、思惟。《大乘起信論》中說，『心生則種種法生，心滅則種種法滅』。對於性相、理事、空有、凡聖等等，乃至生死和涅槃、煩惱和菩提也是一樣。不要將生死和涅槃分開來看，看到生死，要知道這就是涅槃。但是怎麼從生死中看到涅槃，而不是概念化的認為它就是涅槃，這就是行法。這個行法核心就是般若智慧。要能在一法一法的生滅相中看到涅槃，而不是在一法一法之外，還有一個一切法的涅槃相。

我們在《般若心經》中看到，觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，然後是『色不異空，空不異色，色即是空，空即是色』。『空』代表一切法，『色』代表一一法。並不能離開一一色法找到那個一切空法。如果我們能夠體會到『色不異空，空不異色』，就是成就般若波羅蜜，如果能體會到『色即是空，空即是色』就是成就『深般若波羅蜜』。前者在華嚴行法中可以到三賢位，而後者可以到登地位。

關於般若行法理論有非常多的話題需要探討，我們現在首要的是要體會到大乘行法，這種以般若智慧為核心的行法，和二乘聲聞、權教別教行法，在理念上有什麼差別。

這裡有一個思惟模式上的改變，思惟模式的改變就是種性改變。

在一切法精進實踐中證得無上正覺

問題的後面說『所有行法都可以令我們從凡夫地到如來地』，這句話在聞法模式看來沒有錯，但是轉入到內在覺知模式的行法來看，就要清楚什麼是所有行法。沒有一法叫做『所有行法』，所有行法是無量無邊的差別行法所組成，一一行法總合在一起才有『所有行法』。離開了無量無邊的一一行法，『所有行法』並不存在。離開了一法一法的精進修行，沒有那個針對所有法的無上正覺。

中間的一句是『佛所說一切經典都是修心的方法』，同樣是這個道理。『佛所說一切經典』就是『心所有法』，『心』不是『佛所說一切經典』所能修治的，『佛所說一切經典』和『修心』不是兩樣東西。正如佛陀定義『三昧』一樣，三昧即是代表攝受正法，正法即是攝受正法，沒有一個『能攝受』正法和『所攝受』正法的差別。

也就是說，攝受正法也好，無上正覺也好，是一個在無量法中不斷進步，不斷覺悟的過程。這個過程不斷繼續不斷積累，最終所到達的即是無上正覺。有沒有停止的那一刻呢？沒有。正如普賢菩薩所說：世界無盡、眾生無盡，普賢行法亦無有盡。

因此，簡單來說，無上正覺是在無量法中依教奉行所證得。

依諸法顯相而言和依諸法本體而言

最後一句『藏通別圓是依行者而言，非依法本體而言』，這句話本身沒有錯。但這句話是成就者說給修行者的，修行者在沒有到達成就地的時候，才會有『依藏通別圓而言』和『依法本體而言』的差別。到達成就地的時候，依藏通別圓而言即是依法本體而言。一切行法的表現形式即是藏通別圓，一切法的表現就是生死涅槃、煩惱菩提等等的差別相。離開了藏通別圓，離開了生死涅槃、煩惱菩提這些無量無邊的差別相，沒有另外一

個法的本體可得。

明白這一點，才能明白為什麼華嚴經十住位要強調菩薩樂住生死法界，為什麼十方諸佛皆是要坐菩提樹下成佛，皆是在南閻浮提坐金剛座，成就無上正覺。因為眾生的生死法界即是菩薩莊嚴法界，菩提樹即是身心覺知的一切法，即是凡夫種性的五蘊身六入處一切法。離開五蘊身六入處一切法，並無菩提樹可得。

再比如，阿彌陀佛代表對於一切法的覺知覺悟。一切法是無量法的總合，如果不能見一法，不能見此法彼法，就沒有一切法。阿彌陀佛亦是如此。如果沒有對於此法彼法、一一諸法的覺知智慧生起，亦沒有阿彌陀佛可得。很多人不去在眼前的一一諸法中下功夫，而希望直接到達阿彌陀佛的一切法，殊不知，沒有眼前的一一諸法，阿彌陀佛即是妄想相。

所以要從一法一法的覺悟中看一切法，不要去找那個『一切法』，沒有一法叫做一切法。換句話說，一切法代表成就地的顯相，不能從相上去找那個成就地，要從種性、智慧和精進行法上去接近它。種性改變的時候，身心覺知的一切法也會改變。

諸法沒有另外的本體，諸法即是本體。對於法的覺知，在演說上有一個本體。所覺知是生滅法，能覺知的那個稱它是本體。但是這個本體是為了演說而設立，能覺知的本體離開所覺知的生滅亦不可得。

所以當我們能於一法一法皆無所住，而能於一法一法皆能生起覺知思惟，就是住一切法中成就無上菩提。

再來舉例說明一一法和一切法

再比如，說『一切蘋果都是甜的』。『一切蘋果』的說法，對於嘗過所有類型蘋果的人來說沒有錯，『一切蘋果』是真實相。但是從修行者來說，『一切蘋果』是指所有類型的蘋果。除非每一類蘋果，或者每一個蘋果都去嘗一嘗，嘗遍了，然後才有真實的『一切蘋果』。否則的話，『一切蘋果』只是言說相，一切蘋果不能離開一一蘋果。

因此，如果不去嘗試每一類蘋果，或者每一個蘋果，只等著嘗那個叫做『一切蘋果』的蘋果，就是妄想。念阿彌陀佛也是一樣，當到達大乘行法階段，阿彌陀佛代表了所有法，離開一一法的覺悟就找不到阿彌陀佛。反過來，怎樣是見阿彌陀佛？對於一一諸法皆能生起微細觀察和勝妙思惟，

即是見阿彌陀佛，對一一法的如理思惟和勝妙覺知就是見一一佛。一一法都能生起如此的覺悟，那麼一一法的覺悟合在一起即是阿彌陀佛。

所以，當說一切智、道種智，說根本智、差別智，都是同樣道理，不能把它們概念化。概念化的理解就是聞法模式。

當然，這是在華嚴行法理論下來演說一切法、演說念佛這件事，並不是否定目前念佛名號的修行理念。從佛教完整的理論系統來說，每個種性的行者在不同的行法階段，模式都不一樣。這是從報身成就和法身成就的角度來說這件事。

華嚴行法理論中的念佛門，是指在一切法中都能生起覺知智慧，皆能生起菩薩道種智行法，這樣的念佛是實相念佛，成就的是實報莊嚴土。

這是關於幾個問題的探討，是讓大家體會到從聞法模式轉入到內在覺知模式時，行法上有怎樣不同。這是進入華嚴行法最先要調整的。

認識宗派理論和大德思想的諸多背景

前面一段時間，我們介紹了兩方面的內容，涉及都很廣泛，如果大家多做做功課，會發現更多有價值的東西。

第一方面內容，是關於隋唐時期中國佛教的一些基本情況，講到佛教進入中國初期，一直到唐朝中葉這個階段，中國佛教各個宗派的發展；介紹了一些祖師大德們代表性的思想。這部分內容所要提醒大家的是，看待宗派理論，看待祖師的思想和論著，要能關注到時代背景、社會背景、文化背景，特別還有經典背景。不同的背景會對行者的思想、對於宗派理論的建立造成影響。

這種影響直接關係到我們今天的修行理念，不能忽略。

那個時期的行者，很多人並沒有趕上佛教的一些重要經論進入中國，或者說雖然時間上能趕上，但是介於當時的社會背景和經典流通情況，有些行者沒有遇到，沒有讀過。所以使得他們所闡述的理論，所構建的思想系統有不足的地方，這在過去人的著作中都能體現出來。但是對現在的修行者來說，經典非常豐富，很容易獲得。那麼今天的修行者就需要回到佛教原始的教義中加以校對，才能避免過去人在理論上的不足。

佛教中一些錯誤的或者不準確的理念，很多是過去人造成的，是受到

過去那個時代背景的局限。如果修行者站在今天的立場，還要走入過去人曾經走過的誤區，那就太冤枉了。

從法數解讀擴展到經典的密法言說

第二方面內容，是介紹經典中的法數解讀，還有一些關於密法解讀的問題。法數是佛教經典中的重要部分。佛教的每一部經都有密法言說，而密法言說中，法數佔據著很重要的位置，是解讀佛教理論非常關鍵的、不能忽視不能誤讀的因素。法數解讀直接關係到行法和成就模式的建立。掌握準確的法數解讀方法，可以讓我們進一步建立起確切的行法模式和證入模式。

經典中的法數很多。法數一般包括兩部分：核心數和微細數。核心數代表根本智，微細數代表差別行法。經文中法數的呈現有兩種形式：一種是直接給出數字，一種是間接給出數字。解讀法數雖然不複雜，但是需要結合具體的經文環境，諸多因素綜合考慮才會準確。

解讀法數總的原則，是不能把法數當作世間數，要和具體行法聯繫在一起。解讀法數是模式問題，不是對錯問題，並不是說這樣一定對，那樣一定不對，而是要看能不能將法數還原到具體行法上加以實踐印證。對於行者來說，最初不知道法數怎樣解讀、怎樣入手，這很正常。從不準確到準確，從不確定到確定需要一個過程。這個從法數轉入到行法的過程，亦是從初住位到七住位證入的過程。

我們在具體學習華嚴經時就能發現，法數和密法言說非常普遍，大家慢慢就會知道怎樣看待這些法數和密法言說。

經典中其他類別的密法言說

密法言說是一種經文的演說模式，是通過世間語言文字表達出世間的行法智慧。雖然是密法言說，但是很多說法在經典中都明確出現。早期經典中的說法比較單一，解讀也很直接。但是晚期的大乘經典中，這種演說模式越來越普遍，經文的實際意義往往需要將很多因素綜合在一起才能顯了。

經典中的密法言說，有些是佛陀明確定義和世間說法不同，但是更多

的是在佛教理論發展完善過程中，逐漸形成。下面是經典中佛所說法不同於世間說法的例子，這樣的例子在經典中很常見。

第一是在華嚴經的《離世間品》中，有關於『宮殿』的說法：

【佛子！菩薩摩訶薩有十種宮殿。何等為十？所謂：

菩提心是菩薩宮殿，恆不忘失故。
十善業道福德智慧是菩薩宮殿，教化欲界眾生故。
四梵住禪定是菩薩宮殿，教化色界眾生故
生淨居天是菩薩宮殿，一切煩惱不染故。
生無色界是菩薩宮殿，令諸眾生離難處故。
生雜染世界是菩薩宮殿，令一切眾生斷煩惱故。
現處內宮妻子、眷屬是菩薩宮殿，成就往昔同行眾生故。
現居輪王、護世、釋、梵是菩薩宮殿，為調伏自在心眾生故。
住一切菩薩行遊戲神通皆得自在是菩薩宮殿，善遊戲諸禪解脫三昧智慧故。

一切佛所受無上自在、一切智王灌頂記是菩薩宮殿，住十力莊嚴作一切法王自在事故，是為十。

若諸菩薩安住其中，則得法灌頂，於一切世間神力自在。】

第二是《雜阿含經》第八卷中關於『大海』的說法：

【爾時，世尊告諸比丘：言大海者，愚夫所說，非聖所說，此大海小水耳！云何聖所說海？謂眼識色已，愛念、染著，貪樂身、口、意業，是名為海。一切世間阿修羅眾，乃至天、人，悉於其中貪樂沉沒，如狗肚藏，如亂草蘊，此世、他世絞結纏鎖，亦復如是。耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸，此世、他世絞結纏鎖，亦復如是。】

第三是《雜阿含經》第十七卷中關於『大海深嶮』的說法：

【世尊告諸比丘：大海深嶮者，此世間愚夫所說深嶮，非賢聖法、律所說深嶮。世間所說者，是大水積聚數耳。若從身生諸受，眾苦逼迫、或惱、或死，是名大海極深嶮處。】

對於同一種世間說法，不同經典賦予的出世間說法也不一定相同，修行者需要深入經藏廣積資糧，經文的密法意義自然會現前。

密法言說是十方三世佛共同的言說方法

密法言說並不是釋迦牟尼佛所創立，而是十方三世諸佛在我們這個世間共同的演說方法。釋迦牟尼佛證得無上菩提，成就之一即是將十方諸佛關於生命實踐的理論演說，從外道模式和民間信仰的宗教模式還原到行法和成就上。也就是將密法言說的經典文字，還原到了生命實踐的意義上來。釋迦牟尼佛成就無上正覺，成就內容非常具體，並不是神話故事。這一點佛陀在大般若經中反覆宣說，在華嚴經也說的很詳細。

佛教中我們看到的很多故事和神話，大多都是密法言說。

在外道和民間宗教信仰中，密法言說大多被錯解。要麼被權教化，要麼被宗教化、神秘化、個體化，密法言說和生命脫節。我們可以通過外道宗教的教義，通過宗教信徒對於經典的解讀，能夠看出密法言說如何被誤讀、被曲解的痕跡。外道和民間信仰都是把生命成就放在了來生，是功利主義的修行方法，投入要少要簡單，收穫要多要徹底。

佛教原本不是這樣，佛教是讓眾生在當下的生命中獲得自在解脫。在民間宗教化的佛教中，密法言說被普遍宗教化和神秘化。以至於在很多人看來，甚至在很多佛教行者看來，民間宗教化的佛教才是釋迦牟尼佛所要留給我們的佛教，很多修行人可能完全不認識佛教本來的樣子。

對於密法言說的錯解，並不是到了漢地才有，也不是到了近代才有。佛陀入滅之後，佛法教義在不同民族和不同文化中流傳，自然摻雜了不了義法、相似法、乃至錯謬的知見。這在龍樹菩薩、無著菩薩、世親菩薩的論著中，從他們對不正知見的種種破斥，就可以看得出來。

錯解教義對修行者來說很冤枉。很多修行者在民間信仰的佛教裡面，精進勤苦幾十年，最後一無所獲。過去人也常講，末法時期雖然修行者眾多，但成就者寥寥無幾，這與修行人錯解佛教的教理教義有直接關係。

那麼末法時期是怎樣造成的呢？是世間濁惡不堪、條件不夠好造成的麼？是距離釋迦牟尼佛時代久遠造成的麼？還是說修行者不夠精進、在行法上偷工減料造成的呢？

這些當然都是給修行造成障礙的地方，但是這些也並不是根本的原因。末法時期到來的根本原因是修行者的知見出了問題。很多我們認為是佛所說法，經典上的文字也清楚地那樣寫，但落實到知見上和行法上，往往就違背了經典本來的意義。

知見的問題，主要來自於對教理教義不清楚，對行法次第不瞭解，對經典的解讀不到位。修行者受一非餘得少為足，跟隨一位善知識，否定其他善知識，自立門派不依佛說，這種情形非常普遍。舉個最明顯的例子，當今做過三皈依的人很多，但是想要『深入經藏智慧如海』的人卻非常少。三皈依是對佛教的根本皈依，但是對很多人來說，三皈依只是擺設。

依行法次第修行勿求一蹴而就

基本上，一宗一派，乃至一經一法一善知識說，在某個行法階段上看沒有問題，但是放在整個佛教理論中來看，就知道生命的自在解脫要遵循行法次第，每個次第解決一個問題，並非一蹴而就。

佛在《楞嚴經》中特別強調行法次第的重要性。佛將劫波羅巾依次挽成六結，然後教示阿難如何解除，問六結可否同時打開？阿難說，六結雖然同在一條巾上，但是六結依次挽成，不可能同時打開，要一個一個按次序打開才行。

《楞嚴經》中的經文是這樣：

【阿難！吾今問汝，此劫波羅巾六結現前，同時解縈，得同除不？

不也！世尊！是結本以次第綰生，今日當須次第而解，六結同體，結不同時，則結解時，云何同除？

佛言：六根解除亦復如是。此根初解，先得人空。空性圓明，成法解脫。解脫法已，俱空不生，是名菩薩從三摩地得無生忍。】

這是這部經中，世尊論述二十五圓通章之前的一段文字。經文中的『解脫法已，俱空不生』，即是無生忍，是華嚴行法的第七住位。二十五圓通各個都是從凡夫種性到達無生忍的行法。

《中阿含經》有七車喻經，說從一個地方出發，要依次坐七輛車才能到達另一個地方。用這個比喻來說明從凡夫地到無餘涅槃，並非一蹴而就，而是一步一步漸次精進才能到達。經文最後是這樣說：

【賢者！但以戒淨故，得心淨，以心淨故，得見淨，以見淨故，得疑蓋淨，以疑蓋淨故，得道非道知見淨，以道非道知見淨故，得道跡知見淨，以道跡知見淨故，得道跡斷智淨，以道跡斷智淨故，世尊沙門瞿曇施設無餘涅槃也。】

華嚴經的《入法界品》中善財童子一生成就無上正覺，亦是遵循這樣的理念。善財童子從福城東大塔廟文殊菩薩處初發菩提心，然後一路精進，從妙峰山頂參德雲比丘開始，經歷五十三位次第行法，最終到達如來座前普賢菩薩法界圓滿。五十三參的諸位行法各個不同：善知識不同、行法理念不同、行法處所不同、成就境界不同等等，每一參行法都是邁向無上正覺過程中不能缺少的。

也就是說，沒有一法能同時解決所有問題。

修行次第不同，行法和理念亦不相同

生命解脫不是一下可以完成，亦不是靠一法可以完成，修行必須要遵循行法次第。以某一行法可以解開一結，換一個結，行法和理念也會不一樣。因此對於佛教的一宗一派，對於善知識的一言一義能夠領受，能真正解決問題，當然非常了不起，但是問題解決了，要開始下一個行法次第，不是守在這一法不動。那樣的話即便解開一結，卻又被另一結所束縛。依佛所說依教奉行，然後不住一法不斷升進，這是大乘佛教核心的行法理念，這個理念建立起來，才能到達無生忍。

佛教是讓生命獲得圓滿自在解脫，佛說的任何一法都是針對生命中的困擾和束縛。佛教不是讓行者守在一個地方，然後等待無上正覺從天而降。從大乘佛教的理論看，證得無生忍是進入大乘行法的大門。證得無生忍，大乘行法才剛剛開始。

民間信仰化的佛教並不是到了現代才有，早在唐朝末年就已經很嚴重。過去人曾經指出，隋唐以後佛教衰落的原因，是很多人不再像以往的修行者那樣深入經藏廣學博聞，把古代高僧大德們辛辛苦苦翻譯集結的經典視如珍寶，而是將其束之高閣，都去找一條快速、省力、便捷的路，都去找一條不需要讀書，不需要思考，甚至不需要勤奮就能到達的路。

我們介紹佛教史的時候，沒有介紹唐以後的佛教情況。但是大家留意一下就能得知，漢地佛教中重要的成就者，那些有所建樹的佛教理論家，宗派思想的開拓者，基本上都在魏晉南北朝時期和隋唐時期。

唐以後的成就者比起隋唐時期來，少太多了。

從如是我聞到依教奉行才是正修行路

由此可知，對經典的正確解讀，是從『如是我聞』到『依教奉行』關鍵的一步。經典解讀不正確，佛經第一句話『如是我聞』就做不到；這一句如果做不到，三十七道品中，五根五力的第一個『信根』、『信力』，七菩提分的第一個念覺分，或者擇法覺分，八聖道分的正見、正思惟等等即皆不能建立。七菩提分八聖道分不能建立，每一部經最後『依教奉行』的『依教』兩個字就做不到；教理不清楚，行法如何精進都是南轅北轍，甚至是越精進，距離成就地越遙遠。

所以現代的修行者，特別是有時間有精力的年輕知識份子修行者，學科中的佼佼者，聰明伶俐思惟敏捷，甚至『高才勇哲，與世超異』，應該深入經藏，看看佛陀究竟是怎樣說。從佛教史學習，大家可以感受到，過去那些大德善知識所處的時代，條件不具備，經典不具足，很多人沒有讀到那麼豐富的經典論著，只能靠勤奮和觀察思惟來揣度佛教的整體意義，雖然有相當了不起的成績，但是他們的注疏中，也存在著由於經典缺乏造成的模糊之處。玄奘法師西行印度，很大原因就是看到了由於經典不足的原因，造成佛教理論不完善，甚至教義混亂，從而給漢地的修行者帶來了修行上的障礙。

但是現在的修行環境，已經遠遠不是隋唐時期的修行環境了。特別是近幾十年來，電子技術發展使得我們能夠非常容易地就能獲得各種佛經和菩薩論，再配合祖師大德們的理論和注疏做參考，我們在修行條件上要遠遠超越古人。

關於解讀經典的密法言說，還有很多內容需要顯明。這些內容都伏藏在佛菩薩的經論中，伏藏在成就者的演說中，甚至是伏藏在世間一切法中。只要行者能夠生起內在覺知模式的行法，能夠依佛所說，依教奉行，真正啟動自性地本有的微細觀察力和覺知思惟力，經典中本來的意義就會逐漸顯露出來。

真正能夠打開智慧之門、打開佛教經典之門的，是行者內在生起的覺知思惟。所以我們反覆提醒大家，要從聞法模式的行法轉入到內在覺知模式的行法。

第十二講

前面我們根據幾個問題，給大家說明了聞法模式和內在覺知模式，兩種行法在用心上的差別。聞法模式的行法主要是通過聽聞善知識說法，聞法信行，然後依善知識教，通過化身世間行法到達生命解脫。而內在覺知模式的行法主要是通過深入經藏，深解義趣，然後依照經論的實際意義，自內而發，生起微細觀察和覺知思惟，指導化身世間行法，以此到達生命的自在解脫。我們也大略介紹了一些平時熟知的理念，在轉入內在覺知模式行法的時候，修行者在用心上需要做出怎樣的調整。

調整用心模式是走入華嚴行法的重要一步，也是種性提升的重要一步。我們發心學佛，開始生命解脫行法實踐，這是生命本質上的改變。在某個宗派的行法中獲得基本成就，對佛教有了一定的瞭解和體會，然後從一種行法擴大到兩種三種，這是從一法擴大到無量法的前提。

種性提升帶來生命品質的改變

從凡夫種性初發心，到開始走入行法實踐是生命品質的第一次提升。從有所住法到無所住法，是生命品質的又一次提升。生命解脫是在這樣一次一次不斷進步中到達，能做到這一點非常了不起。用經典的語言來講，這是種性上的改變，每一次改變所獲得的，都是前面所有的行法總合在一起亦不能比擬。

我們在《金剛經》中看到同樣的說法，當明瞭金剛般若真實義趣的時候，佛說做三千大千世界七寶布施，也比不上演說《金剛經》中的一四句偈。也就是說，所有世間的有為善法加在一起，比不上走入般若智慧的絲毫成就。因為種性上的改變，不是用世間有為法可以計算的。我們在介紹法數的時候，大家應該多少能體會到這一點，種性之間的距離不能用世間法來計算。種性上的每一次提升，都是前面所有法總合在一起也不能比擬的。我們在後面學習華嚴經的時候，這樣的情況會反覆出現，這樣的說法也會反覆遇到，都是告訴我們作為不斷進步的修行者，種性提升給生命帶來的進步不可思議。

前面介紹的關於法數基本解讀和綜合解讀，從一法觀察無量法，這裡面有非常詳細準確的規則。因為有嚴格的規則，經文才會真正成為行法。如果沒有準確的規則，沒有微細觀察覺知的加入，言說就是妄想相，不是行法。準確的行法才會到達準確的證入。

準確解讀經典是走入華嚴行法的關鍵

從一法能夠到達無量世間無量種性的無量法，這樣的觀察力和智慧力建立起來，就是華嚴經法身菩薩入十方法界自在無礙的行法模式。這需要反覆訓練不斷努力才能做到。我們前面給大家做介紹，讓大家有一個關於華嚴行法的體會，如果不能一下掌握，不能一下理解，就要慢慢來。如果什麼都很容易辦到，一定和現前的種性差不多。我們在凡夫地能做的事情，一定沒有離開凡夫種性。

華嚴行法是法身菩薩的行法。華嚴經六位行法依次成就一切智、道種智和一切種智，最終到達普賢菩薩法界，成就無上正覺。因此，要成就一切智、道種智，乃至成就無上正覺，必須要明瞭如何正確解讀經典。

能夠正確解讀經典，然後依佛所說真實意義，生起如理作意和如理思惟，此即是道種生起。若能依教奉行付諸行法，即是道種智顯現。

過去的修行者在沒有明確到達內在覺知模式行法時，這部分主要是靠自己一點一點去體會。現在我們有龍樹菩薩集結的華嚴經，還有豐富的菩薩論，這對行法是一個非常大的幫助。

過去有個說法，說華嚴經很難學，不如其他經典容易受持。祖師大德的註解言說也確實給人這樣的印象。但是華嚴經難學的根源並沒有找到。實際上，其他經典也只是看上去簡單淺白容易受持。

造成這種錯覺的原因，是因為其他很多經典缺乏嚴密的結構性，容易被誤解，容易被誤入。這種誤解和誤入反過來會讓人覺得華嚴經很難，而華嚴經有非常嚴密的結構性，不能被誤解誤入，一旦誤解，就走不通，走不進去。

學習華嚴經有特別的鑰匙，這個鑰匙就是內在覺知模式的行法。如果掌握華嚴經的解讀模式，修行者皆可以走入華嚴經，走入華嚴行法。

瞭解華嚴經的基本背景

今天開始學習具體關於華嚴經的內容。

首先要介紹華嚴經的相關背景和一些重要理念。這些內容能夠讓我們看清楚目前的行法和龍樹菩薩集結華嚴經時，在細節上和理念上的差異。當看清楚了這些差異，才能知道怎樣到達龍樹菩薩集結華嚴經時候的成就模式。而真正能夠到達龍樹菩薩的成就模式，華嚴經的一切理論和行法也就不再是遙不可及。

我們儘管不能一步到達最終的如來成就地，但可以通過準確瞭解華嚴經次第行法理論，明瞭每個位次上的確切行法細節，從而打開華嚴經的修學大門，甚至在此一生中，能夠盡可能快、盡可能多地深入到這部經的行法，成就道業。這是生命成長過程中非常重要的一步，是行法成就本質上的提升。

在我們的修法道路上，學習華嚴經這樣的機緣非常難得。我們在過去生中都曾接觸過華嚴經，甚至生生世世都接觸過、學習過。但是因為不瞭解這部經特殊的行法模式，都是從文字演說入手，在聞法模式裡打轉。由於不能生起確切的華嚴行法，於是生生世世被擋在門外。

這就非常可惜。

這一次我們又有機緣遇到華嚴經，能夠一起學習這部經，正如開經偈所說的，是『百千萬劫難遭遇』。實際上，開經偈正是為華嚴經所寫。我們能夠因為這部經而獲得諸佛經典的真實義，能夠獲得生命自在解脫的真實行法，這在生命實踐中，將是一個里程碑。

建立行法理論和行法次第的重要性

華嚴經又稱一切經，是完整演說一切眾生從初發心到如來地所有行法理論和行法次第的經典，從這部經可以到達一切經。修行者不但能從明瞭華嚴經到明瞭一切經，而且有一天皆能從證得華嚴經，到證得一切經。雖然最終成就地還沒有現前，但是信心是要當下建立。信心是行法的第一步，亦是行法的一部分。此種信心一定要依佛所說、依佛教整體的行法理論和行法次第來建立。隨著行法精進，華嚴行法成就地會逐步展開。

很多修行人認為理論不重要，覺得不如行法效果快，不如燒香、拜拜、

打坐、參禪來的有效果，這是嚴重的誤解。事實上，明瞭行法理論和行法次第與建立正知見和正思惟一樣，是行法實踐的重要部分。建立正知見和正思惟本身即是行法，並且這在佛教行法理論中第一重要，所有的行法都要建立在正知見和正思惟的基礎上。

很多經典的上首眾都把舍利弗尊者放在第一位。舍利弗代表修行者自成就的正知見和正思惟。經典中佛與舍利弗的對話，代表修行者的正知見和正思惟，皆是依佛所言如理作意，皆是依自性覺悟所能生起。

三十七道品中的五根、五力、七菩提分、八聖道分，排在第一位的都是正知見和正思惟。佛法真實的成就在不共法，在無上正覺。不共法說到底是通過無上正覺，通過內在生起的覺知智慧，完成生命的自在解脫。大乘行法以般若智慧為法印，法印代表行法的最核心因素。智慧成就之後，以智導行生起入世間行法，才到達究竟徹底的自在解脫。

通過學習華嚴行法理論，我們會更加體會到這一點。從理論成就入手，然後以正知見和正思惟指導行法實踐，就不會迷失方向，並且能確定自己的行法所在，這就是佛陀反覆宣說的，比丘當於行法『如實知之』。如實知之即代表著理論清晰和行法準確，唯智慧力所能企及。

從佛陀的三轉法輪來看，初轉法輪是要遠離凡夫地一切法束縛，得一心清淨，第二轉法輪是要成就出世間智慧，第三轉法輪是要以智慧力為先導回到世間一切法中，完成生命圓滿解脫。

從凡夫種性一切法染著世間出離，到別教出世間智慧成就，然後再回到世間一切法，成就圓滿入法界行法，這是不能跨越的修行次第。龍樹菩薩在其理論中提出修法上的難行道和易行道，如果按照佛陀三轉法輪的修行次第逐漸完成，首先出離凡夫地染著到達智慧地清淨，再依清淨智慧，回到世間一切法，這個次第即是易行道。如果不通過智慧成就為先，想在化身世間一切法中獲得解脫，即是難行道。智慧成就為先即是淨土成就為先，淨土世間即是修行者報身智慧所在世間。

關於華嚴經，大家或多或少都會有所瞭解，這部經自古以來就被祖師大德推崇備至。但是關於這部經的學習和它在佛教中所占的重要位置，二者並不相稱。自古以來，關於這部經的注疏非常有限。

龍樹菩薩深入龍宮集結華嚴經

華嚴經分作上本、中本、下本。龍樹菩薩深入龍宮，把下本華嚴經帶到人間。過去的大德也有把華嚴經的版本分作上本、中本、下本，大本小本，恆本略本等等，從言說上看都沒有錯。華嚴經代表所有的生命成就，代表生命中的一切法。生命無限量，一切法也就無有限量。

龍樹菩薩深入龍宮集結華嚴經，這在民間信仰中最容易變成神話。

龍宮是龍樹菩薩自證量成就處，修行者能否到達龍宮和種性、行法、證量有直接關係。修行者要到達龍宮，不論在行法理論上，還是行法次第上，要有很詳細的內容需要涉及，這是學習華嚴行法所必須明確的。

從結論上講，龍宮是要證得華嚴行法的登地位才能到達。

解釋『龍宮』首先要明瞭生命中的『菩提樹』所在處。修行者證到第七住位得無生忍，即是坐於菩提樹下，即是見龍宮中一切法。但是修行者需要證得金剛種性，到達登地位得道種智行法，才是到達龍宮。

到達龍宮並且要集結經典帶到世間，不但要有思惟觀察和甚深禪定，還要有準確的道種智演說方法，也就是要對佛陀時代建立起來的一切演說模式，十方諸佛的一切演說模式都能夠準確明瞭，能夠證得、能夠運用、能夠言說，才可能集結華嚴經帶到世間。

龍宮是身心覺知一切法所在處

從佛教理論上說，龍宮並不在別處，一切眾生身心覺知一切法所在處即是龍宮。但是如果修行者是凡夫外道、二乘聲聞、權教別教種性，沒有內在成就的甚深思惟力和智慧力，不見諸法實相，也只是身處龍宮而不能自知，見不到龍宮。如果修行者能建立內在覺知模式的行法，證一切智得不退轉，繼而生起微細觀察和勝妙思惟，行法不斷精進，逐漸到達金剛種性，那麼一切差別智、道種智成就之處即是龍宮。我們在凡夫種性，一切智還沒有到達，一切道種不能生起，道種智自然也就看不到。

『看不到』的意思，不是指化身世間肉眼所不能及，而是指觀察思惟力、覺知智慧力不夠，不能在身心覺知一切法中，在眼前一切世間相中，明瞭一切法性相體力、應用流轉，明瞭此一切法生起的種子、因緣、顯相、所住、覺知、壞滅等等。如果能夠明瞭此一切法，那麼身心所在處即是龍

宮。

《般若心經》中有觀自在菩薩『行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空』，這裡的『深般若波羅蜜多』顯相處，即是眾生地身心覺知一切法，如果沒有甚深智慧，就不能『照見五蘊皆空』。

怎樣才能『行深般若波羅蜜多、照見五蘊皆空』呢？《般若心經》中有明確的行法，要成就『般若波羅蜜』。經中說『般若波羅蜜多是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒，能除一切苦真實不虛。』

般若智慧是出於本體的、自內顯發的、周遍完備的。要成就甚深般若波羅蜜，首先要生起內在覺知模式的行法，甚深般若能見龍宮中一切法。

般若智慧是出於本體和自內顯發的，意味著修行者要能生起內在覺知模式的行法才能證得。般若智慧是不共法，沒有人可以替代完成。般若智慧的周遍完備性，在表現上，是修行者的觀察覺知和思惟要有系統、有邏輯、有規則，用現代話講，是要真誠、客觀和理性。這是般若智慧和妄想的關鍵差別。凡夫妄想是一個念頭生起，在化身世間看到一個相，從這個相生起分別執著。但是如果根據這個相，修行者把觀察覺知、深妙思惟加進去，就能看清楚它的體性、因緣、生起、所住、滅壞，這個相就能從妄想轉化成般若智慧種子，從這個種子才能生起周遍完備的智慧應用。

從凡夫妄想到菩薩的般若智慧，總的行法原理就是這樣。所以佛在經典上說，生死即涅槃，煩惱即菩提。從生死到涅槃，從煩惱到菩提，中間即是般若智慧所行之處。

以五眼圓明照見五蘊皆空

佛在經典上講，菩薩修行成就五眼圓明。五眼圓明指的是『肉眼揀擇、天眼通達、慧眼見真、法眼清淨、佛眼具足』。般若智慧的生起和應用可以體現在五眼，通過五眼圓明『照見五蘊皆空』。五眼圓明針對世間一切法，針對身心覺知一切法。

從眾生身心覺受上說，五眼圓明即是修行成就後的五蘊法：色、受、想、行、識。修行者在五蘊法世間發心修行，經歷不同的行法次第，直到金剛種性無上正覺。隨著種性不斷提升，凡夫種性下的五蘊法世間也會改變，到達金剛種性成就地，所針對的就是五眼圓明。換句話說，五眼圓明是針對五蘊法的行法成就所得。

比如，肉眼是眾生報得，用來觀察揀擇色法。天眼是靠禪定所得，禪定是針對『受』法所生起。我們在凡夫地，受外界色法的影響會生起分別執著，而去除分別執著首先是靠禪定，禪定成就，行者對於『受』法的通達了知就是天眼。『慧眼』是五蘊法的『想』法所得，凡夫種性的想法是妄想，是跳躍性的依相而起，但是到達菩薩種性時，『想』是依靠微細觀察和覺知思惟而建立，此即是慧眼。法眼和佛眼，分別針對五蘊法的『行』和『識』，如果能如實了知『行』和『識』的生起因緣、顯相、流轉、體性等等，即能成就法眼和佛眼。具體來說，即是華嚴行法中，以十種智發心生起十住行法，然後經歷四十位行法，到達等妙覺如來地，此十種智發心轉變到如來地十種力，即是成就圓滿的法眼和佛眼。

雖然從凡夫種性、聲聞別教種性的角度來看，肉眼具足即可揀擇諸法，不同的禪定亦可成就不同類別的天眼。但是從大乘佛教的立場來看，眾生肉眼和聲聞別教行者的天眼，還不能到達菩薩地五眼圓明。凡夫肉眼做不到如實揀擇諸法，聲聞別教行者的天眼亦做不到如實通達諸法實相。

這是從觀察一切法、明瞭一切法的角度來說五眼圓明，如果從其他角度來講，還可以有不同的演說模式。

菩薩五眼圓明的核心是般若智慧，乃至是金剛種性無上正覺。只有到達大乘菩薩行法階段，也就是《般若心經》中所言，行者能夠『行深般若波羅蜜多』時，行者才真正具足五眼圓明。

所以，從另一個方面來講，五蘊法世間即是龍宮，我們身心覺知的一切法所在處，即是龍宮。龍宮不在外太空，亦不在大洋深處。我們和龍宮的距離，就是和龍樹菩薩登地位種性的距離，這不是時間和空間上的距離，而是種性上的距離。種性上的距離要靠般若智慧才能跨越。

成就者從龍宮集結經典帶到世間

佛經中常用法數來演說諸佛國土與娑婆世界的距離。其中，法數中的核心數代表諸佛國土的成就模式，法數中的微細數代表這種模式下的微細行法。核心數代表種性上的距離，微細數代表行法上的距離。微細數越大，代表行法上的距離越是遙遠。修行者要到達諸佛國土，首先是建立諸佛國土的種性模式，然後在這個模式下生起無量微細行法，二者合在一起，才是真正到達諸佛國土。

種性上和行法上這兩個距離中，種性上的距離又首先需要跨越。

華嚴行法第七地位即是遠行地。『遠』的意思首先即是指種性上的距離。凡夫眾生以時間和空間判斷距離遠近，在時間上，一千年比一百年來得遙遠，在空間上，一千公里比一百公里來得遙遠。但是出世間法是以行者種性判斷距離遠近，以智慧力和觀察思惟力來判斷距離遠近。比如，十萬億佛土是指娑婆世界和極樂世界的距離，三十二億恆河沙佛土是指娑婆世界和釋迦牟尼佛淨土的距離。行者在種性上不能到達的地方，在智慧力、觀察思惟力不能到達的地方，在說法上就是遙遠。如果行者種性可以建立，智慧思惟能夠到達，極樂世界和釋迦牟尼佛淨土就在眼前。

我們說是龍樹菩薩將華嚴經帶到世間。『帶到世間』的意思是指將修行者的自所證量，用符合佛陀說法的演說模式集結出來，用世間人能夠明瞭的語言文字集結出來，這就是帶到人間。有了這些經典，後代的修行者才能按照成就者的演說，加以實踐加以證入，才能獲得同樣的生命自在解脫。

自所證量的意思是指將佛陀的演說、將成就者的演說，轉化到自己的行法和成就上來，能夠自知自覺佛所說法的成就所在。比如說將十萬億佛土這種文字演說，轉化到自己的行法，就能到達西方極樂世界，此即是證入。證入即是指將『十萬億佛土』轉化到行法和成就的自所證量。當到達這一法成就處，再把那個證量用世間語言針對不同行者種性、以不同的模式演說出來，就是經典。如果是對於佛所說法加以詮釋，就是菩薩論。

佛教成就者集結經典，將生命成就的諸法實相用語言文字集結出來，這個過程和科學家、發明家做發明創造是一樣道理。科學家和發明家，從本質上說並不是創造物質，而是發現世間諸法的運行規則並加以應用，以文字演說形成理論。這些理論言說就是將世間諸法的運行規則『帶到世間』，是通過科學家的微細觀察和縝密思惟，加以實踐加以總結而獲得。

沒有科學家的發現，世間諸法的運行規則同樣存在，但是人們不瞭解這些規則的時候，就不能很好地加以應用。如果違背了諸法運行規則，就會給世間帶來災難。

修行者集結經典是同樣道理。佛陀證得生命圓滿的自在解脫，然後將成就理論和行法，用語言文字演說出來。佛陀並不是創造一種生命狀態，而是通過次第行法，讓生命呈現出一種圓滿的自在解脫。一切眾生皆可以到達自在解脫的生命狀態，但是那個生命狀態，並不是自然而然與生俱來的存在，是需要智慧成就，依教奉行才能到達。

在依教奉行不斷精進中獲得自在解脫

也許有人會有疑惑，覺得生命本來自在解脫。不是的，如果真是那樣，眾生就不需要修行。孩子出生之後放於深山，不聞法不修行，讓其自然生長，並不能使其成就無上正覺。生命可以到達自在解脫，可以成就無上正覺，並不意味著當下的生命『已經』到達自在解脫和無上正覺。

從生命本體上來說，本體空寂了不可得，所以生命本自解脫無所束縛。但是從生命呈現上來說，本自解脫無所束縛要在無量法中證得。佛在《華嚴經・如來出現品》中說到『無一眾生而不具有如來智慧』，但是同時也說『但以妄想、顛倒、執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。』

前面提到過，修行要將總相法轉化到差別法，將一切法轉化到一一法。生命的自在解脫也是如此，要在一一法中獲得，最終才會在一切法中獲得。如果沒有一一法獲得，總體上的自在解脫亦不能現前。換句話說，一一諸法自在解脫，是一切法自在解脫的具體顯現。沒有一法一法的具體顯現，一切法自在解脫亦不存在，終究只是妄想。

這就好像說一切眾生本來是佛，後來又被諸法所束縛一樣，這是錯誤的說法。佛在很多經典中，都明確否定一切眾生本自成佛的說法。一切眾生生命的自在解脫，要靠般若智慧生起，要靠依教奉行才能到達。生命圓滿的自在解脫，是要依靠智慧和行法，在一切世界一切眾生的無量法中，勤修實踐不斷努力才能獲得。

所以，生命自在解脫從本體上說，凡聖平等無有差別。佛陀可以獲得圓滿成就，一切眾生亦可以獲得。但是從顯相上說，凡夫和聖者不同，修行者要依照佛教的次第行法理論精勤實踐才能到達。

從本體上說和從顯相上說，在佛教理論中，即是性宗說法和相宗說法。佛陀在《大涅槃經》中說，一切眾生皆有佛性，一切眾生皆可成佛，一闡提亦有佛性，亦可成佛。這就是從自性本體的角度來說。但是如果從顯相上來說，沒有到達金剛種性的修行者，就不能稱作成佛，更不能稱作是無上正覺。並且，如果修行者一味住守在一宗一派、一個種性一個行法中，亦被稱作是『一闡提』。一闡提不能成就無上正覺。

一闡提並非只是愚癡

一闡提並不是我們認為的愚癡而已，而是不能成就無所住法，不能精進一切法，住在一宗一派的某一種性中不能改變。很多修行者固執在一宗一派一法，不願意拓展精進，這實際上即是一闡提種性。所以，一闡提亦有多種，有凡夫一闡提、外道一闡提、聲聞一闡提，甚至有菩薩一闡提。說到底，一闡提是一種不正知見。

一闡提種性的眾生，守在某個種性某一法中不能精進，種性上不能提升，行法上受一非餘得少為足。什麼時候這類眾生因為某種因緣能走出來，捨卻一闡提種性，才有可能到達圓滿菩提。所以，總體來說無所住、無所執著，是佛教的核心基礎，到達無所住、無所執著，才能到達生命的自在解脫。有所住即有所束縛，即不能脫離生死輪迴。

如果大家留意的話就會看到，佛陀在很多經典中都有這方面的論述。一切眾生皆有佛性，亦皆可成佛，但是必須經歷聞佛說法起善思惟，勤奮實踐精進不懈才能到達。

修行者要自知自覺自證量中的一切法

自證量中有一部分可以帶到人間，可以用語言文字來說明，但是更多是不能用語言來表達的，遠離文字相和言說相。可以言說的部分是粗相，不能言說的是微細相。用佛教的話講就是『粗細微妙』四個階級。其中粗相和細相是語言文字可以到達，但是微相和妙相就不容易，需要具備甚深智慧力思惟力的修行者，借助於特殊的語言形式才能到達。中國文化講的：『只可意會，不可言傳』、『道可道，非常道』，講的是同樣道理。

用語言文字把自證量表達出來，就是將經典帶到世間。佛教經典的密法言說就是成就者自證量的表達。密法言說是一種特殊的表現形式，是經歷長期大量的經典集結之後，逐漸形成的文字表達規範和言說系統。

自證量中不能用文字說明的，語言文字不能到達的，就是中本華嚴和上本華嚴經。所以佛教中講，佛經是佛陀的法舍利。舍利是成就者留在世間的證明，看到舍利就能知道那種成就。佛教真正的舍利是佛經中的密法言說，修行者能夠借助密法言說真正到達佛所說成就處。

所以，修行成就者做經典集結，需要自知自覺自證量中的一切法，並且要準確明瞭佛教經典的演說方法。

由於經典是成就者自證量的言說表達，自證量是在不共法報身世間。這就需要去除一種現象，就是不能以為沒有言說相，就是證得諸法實際。我們剛說過，可言說的部分是粗相，如果粗相言說都不能準確，那麼後面那個細相和微妙相就不會準確。

我們看到不少修行者，一講到自性智慧不可言說，說到諸法性空，於是乎凡事都要打啞謎，神經兮兮故作神秘，以為那就是證入實相。這種現象，佛在《楞嚴經》五十陰魔這一章已經說清楚了，這是魔相。對他提出任何問題，只能回答一個字，是或者非，別無其他可言，那個就是凡夫的愚癡狂妄相，不是真的成就者。

文字演說是最起碼的智慧表達形式，在佛教講即是四種無礙辯。

修行首先是做種性上的改變

中本華嚴和上本華嚴雖然不是世間語言文字所能到達，但是這兩本華嚴的行法模式和成就模式，和下本華嚴沒有兩樣，只是在結構上更加微細，行法上更加廣大。比如，下本華嚴是在三處來演說一切法，代表依生命中『佛法僧』三個根本因素生起一切法。在普光明殿這一處，設立四個階段的六位行法等等理論，這些皆是下本華嚴的演說結構，也是下本華嚴提示的行法模式和成就模式。中本華嚴和上本華嚴實際上也是以這樣的模式加以證入。下本華嚴的《華藏世界品》說了三層圍繞，大約說了三百個世界，而中本和上本華嚴則要更加微細，可以到十層八層，百層千層乃至無量世界圍繞。三本華嚴總體模式相同，都是一層一層圍繞生起，是有規則有次第地展開演說。

對於修行者來說，經文的文字本身當然很重要，但是怎樣讓自己也能具有那樣的演說方法，也能成就那樣的無礙演說，這就需要明瞭集結經典的那個成就者的思惟方法，要明瞭成就者的行法種性。當我們能到達那個行法種性的時候，成就上也就到了那個成就者一樣的狀態。從經文的文字演說入手是一種學習方法，從明瞭行法模式、明瞭成就者種性入手又是一種學習方法。從文字演說入手的大多是聞法模式，而從明瞭行法模式、明瞭成就者種性入手的大多是內在覺知模式。這需要仔細分清。

內在覺知模式的行法直接到達種性上的改變。

我們在記載上能夠看到，龍樹菩薩用三個月時間把佛陀的所有演說所

有經典都領會到，這不是從文字上下手的，而是從內在覺知模式的行法入手的，是從佛陀的覺悟模式入手的。這種內在覺知模式的行法一旦建立，所有經典大門會同時打開，一部經看看經題、看看經首就可以了，或者看幾段文字就可以了。龍樹菩薩不是靠一部經一部經、一章一節來學，是將所有經典同時打開來學。從文字演說入手的聞法模式行法做不到這一點。聞法模式必須要一部經一部經、一章一節地學，沒有學的就不知道。

內在覺知行法是進入報身成就的關鍵

對於內在覺知模式的行法來說，文字演說像一把鑰匙，只要看到這把鑰匙，修行者即能生起同樣模式的行法。這種行法模式，通過前面介紹的法數解讀，大家應該有所體會，見到經典中的法數，就能大體上知道這是哪一個種性的行法。再結合經首的上首眾、菩薩眾，從數量、名相、順序等等因素，就能知道這部經的成就意義。

經典文字遵循嚴格的演說規則，這是佛經中所說的右旋模式。這種微細而有規則的文字演說是告訴我們，世界的呈現雖然是同時展開，瞬間頓現，但是行者對於一切世界一切法的觀察思惟卻不能跳躍，需要一步一步有規則有次第地生起。在佛教中，稱之為道種和道種智。這是智慧和凡夫妄想的本質差別。凡夫妄想是直接見到結果，從初始地直接跑到結果上去，沒有中間的觀察思惟次第行法，而智慧生起需要中間的過程。我們強調過，為什麼修行者想要成就無上正覺而沒有詳細的行法次第即是妄想，關鍵是在這裡。

讀過華嚴經的同學能夠體會到，華嚴經很多處經文都非常龐大，文字演說非常微細縝密，它所要告訴我們的是，要到達華嚴行法的成就地，需要那樣的微細觀察和勝妙思惟。經典是按照印度民族的演說特質集結的，是描述性的，而不是理論性的。經典中大量的文字演說背後，隱秘著一個說法結構，那個結構需要修行者自己把它清理出來。那個說法結構，也是修行者證入的關鍵處。找到那個結構，然後按照那個結構來生起相應的行法，就能夠進入到華嚴行法的成就中。

華嚴經具備完整的修行理論和行法次第

華嚴經描述的生命成就仿佛一座宮殿，我們學習這部經不是為了欣賞

這座宮殿，而是依照華嚴經提供的行法理論和行法次第，到達生命自在解脫，建造起生命的莊嚴宮殿。我們在《入法界品》中看到善財童子歷經五十三參次第行法即是如此。五十三參並不是指善財童子順路訪問諸位善知識，打聽一下各位的行法然後離開，繼續我行我素，不是的。

五十三參是善財童子實踐五十三位行法的具體歷程，每一參都不一樣，每一參都不可缺少。一步一步行法之後，第五十一參是彌勒菩薩，善財童子在海岸國莊嚴園，成就毗盧遮那莊嚴藏大樓閣。修行者學習華嚴經也是一樣，是要經歷華嚴六位行法理論、以及入法界五十三位行法，最終成就自己的莊嚴世界。這個自所成就莊嚴世界即是毗盧遮那莊嚴藏大樓閣，用經典的語言來描述就是華嚴經。

從下本華嚴經來看，世間文字演說可以到達華藏世界的三層結構描述，但對於中本華嚴以上，要來描述華藏世界無量無邊的世界，世間的語言文字就太過粗糙，不能到達甚深微細的觀察和思惟。

生命中的下本華嚴、中本華嚴、上本華嚴

說到文字演說不能到達之處，就好比用文字來描述顏色。目前的電腦可以準確分辨出十六萬種顏色，人的眼睛也能辨別出顏色的微細變化，但是用語言文字描述顏色卻沒有那麼微細。比如具體說到紅色，眼睛可以分別出很多種紅色，明暗深淺各不相同，但是如果用語言文字來描述的話，就很難做到微細準確，文字只能描述幾種紅色。但是從眼睛的分別能力來說，紅色卻可以有很微細的差別。

修行者從文字描述建立基本概念，然後通過眼睛來甄別具體的顏色，從而對顏色有更加深入微細的體驗。這個過程就如同從下本華嚴經，證入到中本華嚴和上本華嚴。語言描述的是粗相，而眼睛的體驗很微細，語言不能到達。

下本華嚴的文字演說提供了證入生命成就的行法模式，修行者從下本華嚴的行法理論中，明瞭修行成就自在解脫的方法，通過內在生起覺知智慧，依照華嚴行法加以實踐，既可以到達中本華嚴和上本華嚴。

三本華嚴經的行法模式相同，但是分量不同。上本華嚴有十個三千大千世界微塵偈，一四天下微塵品。中本華嚴有一四天下微塵偈，一千兩百品。下本華嚴有十萬偈，四十八品。

『品』是一部經大的說法分類，從諸品佈局可以看到一部經的結構。『偈』是演說某一法完整意義的最小單元。同樣一法，演說越微細，偈的數量就越多。描述經本分量的數字，實際上都是法數，代表著不同的演說模式。品與偈的關係，好比綱與目的關係。

	偈頌	品數
上本華嚴	十個三千大千世界微塵偈	一四天下微塵品
中本華嚴	一四天下微塵偈	一千兩百品
下本華嚴	十萬偈	四十八品

一切眾生生命中的一切法，按照四智模式來演說，就是一四天下所有法。對其中任何一法，能夠展開無量演說，此一法即是一品。一四天下所有法皆能展開無量演說，即是上本華嚴的『一四天下微塵品』。

如果於此四天下所有法都能夠圓滿了知，能夠生起甚深微細觀察思惟，生起無量智慧，在一切法中獲得圓滿自在解脫，綜合來說即是『十個三千大千世界微塵偈，一四天下微塵品』。『十』是指深入微細圓滿了知，遍一切處入四天下一切法無有障礙。

從生命成就的角度來看，華嚴經並不是唯一的演說方式。十方諸佛在演說完整生命成就的時候，因緣不同，所使用的演說模式也不同。比如在《入法界品》中，文殊菩薩在福城東大塔廟演說普照法界修多羅，還有善財童子五十三參中，有善知識演說法界中一切經典，那些『演說』都是完整生命成就的經典，但未必和我們看到的華嚴經同樣結構。

華嚴經文字演說是智慧法而非世間法

『偈』是一組表達完整意義的文字，是印度文化中計算演說分量的最小單位。偈的多少代表演說分量有多大。我們見到的偈都是翻成中文的，一般來說，四句為一偈。但是實際上，梵文原本未必是四句一偈，如果對照八十華嚴、六十華嚴、四十華嚴就能看出來，這裡是四句，那裡可能是八句或者六句。

佛教經典中的『說』，可以代表眼見耳聞，亦可以代表覺知生起和道種顯現，並非一定文字演說。菩提場會有普賢菩薩演說《世界成就品》等等諸品，普光明殿諸會有菩薩眾演說諸位行法，《入法界品》中亦有文殊菩薩於福城東大塔廟演說普照法界修多羅，此類演說，如果站在大乘菩薩的角度來看，皆是指內在覺知智慧的生起，普見一切世界一切法。

事實上，經典所說的一四句偈，代表一法的生住異滅成住壞空。能夠了知一法的生住異滅成住壞空，就是演說一四句偈。這是按照四智法建立的演說模式。換句話說，修行者轉八識成四智，才真正瞭解什麼是演說一四句偈。站在菩薩種性行者的立場來看，任何一法的生滅顯現，都是在演說一四句偈。由此可知，一段文字亦可稱作是一四句偈。

再從華嚴經的演說模式來看，一法之中可以有多法、有無量法，每一法又有多法、有無量法。每一層每一法的演說即是一偈，層層無盡。每一層每一法的生起即是《華藏世界品》的十方法界生起。同樣的一法，智慧微淺觀察粗略，文字演說就少，而智慧深密觀察微細，文字演說就多。真正到達菩薩種性的修行者，對於任意一法的演說皆可以無窮無盡。《菩薩住胎經》中彌勒菩薩智慧甚深，一念之間，能生起三十二億百千的微細演說，這意味著菩薩能夠到達自性地中一切法明瞭通達。《華嚴經・阿僧祇品》中描述了如來地的種種甚深微細數，意味著無上正覺的成就者，對於一切世界的一切法，皆能通達無有窮盡。

上本華嚴經有『十個三千大千世界微塵偈，一四天下微塵品』，是指法界中一切世界的一切法，皆是如來地清淨法身。『三千』代表生命中的所有法，所有法本自清淨，所有法皆能按照一四天下的模式觀察覺知，生起智慧演說。在華嚴經的《如來出現品》中，有菩薩『破微塵以出經卷』，『微塵』就是甚深微細的一法顯相，從這一法能夠生起甚深微細的觀察覺知，能夠生起圓滿演說，即是破微塵以出經卷。

《金剛經》中說到，若能『受持讀誦、為人演說一四句偈，則功德無量』。從般若成就的角度來看，能夠依照自性智慧生起一念，明瞭此一念此一法的生住異滅成住壞空，這個功德超越一切有為法。『為人演說』未必是對著眾生有所說法，是自己的觀察和思惟能夠到達到那一念的生住異滅，能夠明瞭此一法的生起因緣、所住、顯相、覺知、應用、壞滅等等，這就是演說一四句偈。

佛經是右旋模式的言說方式

華嚴經的文字演說按照右旋模式生起，佛經的文字演說實際上都是按照右旋模式集結。右旋模式就是四智法模式，是按照諸法實相本來的面目來言說一切法。華嚴經的右旋模式包括十波羅蜜法和四智十方，而在此之前的經典，右旋模式大多只是四智四方的模式，比華嚴經模式要簡單，但

是核心意義相同，都是以四智法為核心。在華嚴經中四智法按照十方展開，四方四智加上四隅四用總成八方，然後再回到本體來言說，這幾乎是大乘經典最晚期最成熟的演說模式。

四智十方的演說方式後來演化成了密法中的壇城。

佛經中，雖然一切法皆是按照四智法的方式來說，但是在文字上卻是根據眾生種性集結的，離開眾生種性，也就沒有諸法可言。

也就是說，以四智法來演說生命中的所有法，按照娑婆世間的眾生種性，就會有須彌山、四大部洲、四禪天、四空天等等，其中須彌山即是自性地一切法在凡夫地的表現，是業力所成一切法。四大部洲、四禪天、四空天等等都遵照四智法的演說規則。但是，如果按照菩薩種性來演說生命中的一切法，此一切法即是薩婆若海，是一切道種，是楞伽山、普陀山、如來藏，乃至華藏世界一切法。

由此可知，隨著眾生種性不同，生命中一切法的演說也不同。

佛經中的法數應用

一法中有無量法，但是一法究竟如何生起無量法，這是修行者微細觀察和覺知智慧應該到達的地方。從一法生起無量法有很多方式，簡單來說有三種，分別是一維生起、兩維生起和多維生起。

一維生起是指同一個因素上的不斷微細和拓展。比如說到修行者種性這一法，可以分為聲聞、緣覺、菩薩三種演說，此即是『種性』這一法生起『聲聞、緣覺、菩薩』三法。同樣道理，生命這一法，可以生起『佛法僧』三個方面的演說，亦是一法生起三法。時間這一法，可以生起『過去、現在、未來』三方面演說，同樣是一法生起三法，乃至任意一法，皆可以分作『體相用』三方面演說等等，都是一法生起三法的模式。

這是一法生起多法的一層演說，用佛經語言來說即是生起諸法圍繞。

從法數定義的兩部分來看，前面『一法』即是核心數，代表根本智，依此『一法』生起『三法』，三法即是微細數，代表差別智。根本智和差別智是相對而言。依性相、理事、體用等相對法來看，皆是如此。

準確來說上面的舉例中，從一法生起的三法，三法之和必須涵蓋最初的一法，不應該有所疏漏。一法是三法的本體，三法圍繞一法所生。

一法生起三法之後，三法之中的每一法，又可以用同樣的方式繼續劃分。比如聲聞、緣覺、菩薩三法演說中，各個又可以以同樣的方式生起三法，聲聞乘中有聲聞、緣覺、菩薩，緣覺乘中有聲聞、緣覺、菩薩，菩薩乘中亦有聲聞、緣覺、菩薩。這樣就從最初的聲聞、緣覺、菩薩三種單一言說，微細到了聲聞的聲聞、聲聞的緣覺、聲聞的菩薩等等，一直到菩薩的聲聞、菩薩的緣覺和菩薩的菩薩。這樣從行者種性來說，就會有九種乃至更多的行者種性，每一種性的行法生起都有微細的差別。

行者種性								
聲聞			緣覺			菩薩		
聲聞	緣覺	菩薩	聲聞	緣覺	菩薩	聲聞	緣覺	菩薩

對佛法僧、過現未來、以及體相用的演說，亦是同樣道理。

這種一法生起多法的方式在經典中可以看到。這是一維的，是一種因素在一起可以微細劃分。

觀察思惟依諸法生起次第到達甚深微細

兩維的意思就是需要在一法生起多法的同時，加入進來其他的因素，根據其他因素來辨別一法多法的微細差別。

比如前面的聲聞、緣覺、菩薩，代表三個行者種性。如果要來辨別如何來看待念佛行法，那麼聲聞、緣覺、菩薩三個種性行者的念佛方法是不同的，需要仔細區分開聲聞乘的念佛是怎樣、緣覺乘的念佛是怎樣、菩薩乘的念佛是怎樣。這就是三種不同種性的念佛行法。

如果按照前面的方法詳細劃分，聲聞乘分作聲聞、緣覺、菩薩，這樣下來，就會出現九種念佛行法，各個不同。念佛如此，布施、持戒、忍辱、精進、以及四念處、四正勤、五根五力、七菩提分八聖道分等等皆是如此，每一種性的每一行法皆是不同。

兩種因素合在一起，一一對應下來就可以到達無量法。

佛在上座部經典中，說到五蘊『色、受、想、行、識』的解脫行法，常常依每一法來演說苦集滅道、十二因緣法理論，乃至三十七道品行法。色法有苦集滅道，受法有苦集滅道，乃至識法亦有苦集滅道。這樣合在一起即是有無量解脫行法。

佛在《楞嚴經》中演說二十五圓通理論，亦是如此。

兩種因素綜合在一起，可以出生無量法。

這種方法相當於數學中的矩陣相乘，在演說上看很繁瑣，但是經典中這樣的說法，是告訴修行者當對某一種性的某一法生起具體的觀察思惟，要從一法粗相到無量法甚深微細相，需要遵循嚴密的規範和次第。

印度宗教有辯經的傳統，辯經是辯論微細智，看行者的智慧力、觀察力和思惟力哪個更加微細準確。就好像衛星定位系統，精度百米和精度十米，相差很大，從精度十米要到達精度一米，乃至更加微細，成就上完全不同。

佛陀在《阿僧祇品》為什麼能夠給出那樣廣大的微細數，就是告訴修行者，世尊成就無上正覺，其智慧力能夠到達那裡。

依四智十方生起無量法

華嚴經所演說的一切法，是按照三維以上的言說模式構建的。

前面說到聲聞、緣覺、菩薩，這是行者種性這一法分作三法來詳細演說。如果把具體行法，比如布施、持戒、禪定、念佛等等行法與之融合，就是兩維的演說，可以表達非常微細的行法細節。但是在華嚴經的演說模式中，除此之外，又有四智十方、說法處所、法主、問法主、圍繞眾等等諸多因素的參與，是要將多個因素融匯在一起才能詳細解讀。

先看一法如何依照四智生起四法。

	北方-成所作智	
西方-妙觀察智	本體一法	東方-大圓鏡智
	南方-平等性智	

佛教中的四智法，分別用四方來代表。中間一個代表法的本體，是初始的一法，周圍四方四法代表這一法的具體演說或者顯現。中間一法和周圍四法，是非一非異的關係，並非一法之外別有四法。可以理解成性相關係，也可以理解成理事、體用、根本智差別智等等關係。

其中四方四法是根據中間本體一法生起，在演說上即是中央一法生起四方四法顯相。中間一個生起周圍四個，按照這樣的模式來演說。

比如要演說自性地中智慧一法，就需要按照四智法的形式具體展開，也就是把智慧一法按照大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智展開，分別說智慧一法在四智中不同的表現形式。

這當中，智慧一法是總相，具體的四智法是別相。如果根據前面說到的，同一規則出生諸法，就意味著四智法中的每一法，又可以成為總相，再圍繞生起各自的四法，以此類推無有窮盡。

佛教中，這種本體一法生起四方四法，成為演說世間無量法的核心模式之一，一切法皆從這個模式生起。這個模式即是密法中的五方佛。

	北方-成所作智 不空成就如來	
西方-妙觀察智 阿彌陀佛	本體一法 毗盧遮那如來	東方-大圓鏡智 阿閦鞞佛
	南方-平等性智 寶生佛	

以上是一法生起四法。如果是一法生起十方十法，首先就需要將四智法按照體用模式分開。四智法本體即是四方佛，用四方代表，四智法應用即是四大菩薩，用四隅代表。然後在總體的言說上，再按照法界體性和法界顯相分開，分別用下方和上方代表。這樣就構成中間一法生起周圍十法的圍繞模式。

西北 觀音菩薩	北方-成所作智 不空成就如來	東北 彌勒菩薩
西方-妙觀察智 阿彌陀佛	本體一法 毗盧遮那如來	東方-大圓鏡智 阿閦鞞佛
西南 文殊菩薩	南方-平等性智 寶生佛	東南 普賢菩薩

這是一法生起十法，是第一層圍繞。如果十法中的每一法分別再以同樣的模式，各自生起十法圍繞，即是第二層的百法圍繞。以此類推，中間的一法即可以伸展到無量法。

《華藏世界品》中的無量世界生起即是按照這樣的模式來演說。

第十三講

前面介紹了華嚴經的一些背景情況，介紹了龍宮處所，介紹了怎樣的行者種性、怎樣的成就模式才能到達龍宮，還介紹了華嚴經的演說分量。這些演說分量大多是用法數來表達的，其中上本華嚴有十個三千大千世界微塵偈，一四天下微塵品；中本華嚴有一四天下微塵偈，一千兩百品；下本華嚴有十萬偈，四十八品。

三本華嚴經雖然分量不同，但都是針對生命中的一切法而言，是隨著成就者的證量不同，智慧深淺有所不同，所以對一切法的分類有詳有略，覺知力和思惟力亦有粗細差別。

華嚴經是描述生命成就的經典，成就到達那裡的時候，經本自然開啟，並不是說世界上有一個地方，存放著那樣一套書等人來閱讀。

報身世間行法非是世間法所能計量

法數代表行法模式，不是用世間法可以衡量，要到達報身世間才能體會到。報身世間、法身世間的大小數量，不能用化身世間多少個太陽系、多少個銀河系來計算，一尊佛所在區域的大小也不能用太陽系或銀河系的大小來計算。佛是明瞭身心覺知一切法的成就者，身心覺知的一切法無有邊際，不是用器世間的大小和多少可以衡量的。

就好像說不能給『知識』制定尺寸、稱其重量，佛教修行者成就智慧亦不是時間和空間上可以衡量的。智慧是出世間法。再比如，我們說到過去七佛的行法模式，都是指智慧上和種性上的。過去佛不是指時間上的過去。從報身和法身成就來說，十方三世佛，法身常住無有涅槃。經典中的過去、現在、未來是密法言說。『過去』代表發心處，代表因相，『現在』代表行法精進處，代表自相，而『未來』代表成就處，代表果相。

很多佛經中都有世尊演說過去無量劫前本事因緣，在《無量壽經・法藏因地品》即能看到，世間自在王如來出現於世，在世教授四十二劫，法藏比丘遇到世間自在王如來，以精進行法成就極樂世界。其中世間自在王如來即是過去佛，乃至在世間自在王如來之前，又另有五十三佛，皆是過

去佛。世尊在《金剛經》中說到然燈佛，然燈佛亦是過去佛。

這些過去諸佛皆是代表修行者的初發心模式和初發心因緣，假以當前的精進修法，其成就地才能現前。初發心好比種子，不瞭解初發心模式而只求一味精進修法，就好比種地而沒有種子，成就並不能現前。在大乘佛教理論中，初發心即是般若智慧生起，沒有般若智慧的行法，只是世間精進法而並非般若行法，並非大乘行法。

華嚴經中有非常多演說過去諸佛的經文，都是同樣的意義。

事實上，不論是法數解讀，還是時間解讀，大乘佛教中說到空間處所、菩薩大眾、國土樹林、高山大海等等因素，皆可是密法言說。對於此等演說，需要站在報身世間行法上來解讀才能體現其真實意義。

所以，以世間法來計量華嚴經的大小分量，只是權說，不是實際情況。要真正走入華嚴行法，一定要把聞法世間的概念化的經文轉到生命覺知上來，轉到報身行法上來。

報身世間中本華嚴和法身世間上本華嚴

上本華嚴的『一四天下微塵品』不是世間固定的數字。

別教登地位行者，以報身世間智慧力，來看待身心覺知一切法，並且以四智法的模式來演說此一切法，即是一四天下微塵法。如果以一偈說一法，此一四天下微塵法即有一四天下微塵偈。這就是中本華嚴。

然而，對於等妙覺如來地的成就者來說，報身世間的任一法，皆可以生起無量演說，此報身世間的一法，對於等妙覺成就者來說，即是一品。能依此一品生起無量演說，這就是上本華嚴。中本華嚴成就者智慧沒有那麼微細，所以上本華嚴的一品，對於中本華嚴來說即是一偈。

前面舉過關於顏色的例子。用文字來描述顏色的種類就很有限，而用眼睛去覺知顏色的種類就會多很多。如果文字描述的顏色種類是在中本華嚴，那麼用眼睛覺知的顏色種類就是在上本華嚴。文字描述的顏色種類並沒有錯，但是文字粗糙，沒有那麼微細，而用眼睛看到、覺知到的顏色就很微細，遠遠超過文字描述。

這是中本華嚴和上本華嚴之間的差別。

下本華嚴和中本華嚴的差別，與此同樣道理。下本華嚴是用語言文字

來敘述的，但是其中的行法，要在報身世間才能到達，也就是要用內在覺知的行法才能到達。如果修行者只看到下本華嚴的文字，沒有看到其行法模式，本來可以到達報身成就世間，卻只停留在化身世間，這個機緣錯過了，那就很冤枉。

因此，我們這次學習華嚴經，從文字解讀到行法實踐都強調內在覺知模式的行法生起，強調微細觀察和思惟的建立。過去很多修行者因為沒有意識到這一塊，總是停留在聞法模式的行法上，聽華嚴經就像聽神話故事，那樣就不能進入到這部經的實際成就中。

上本華嚴是修行者到達圓滿法身世間才能證得，也就是到等妙覺如來地普賢菩薩法界才能證得。中本華嚴是修行者進入圓滿報身世間所能證得，也就是要到達華嚴行法的十地位，才能實際證得中本華嚴。修行者到達三賢位時，證得金剛種性智慧地，可以明瞭中本華嚴的一切法。

從下本華嚴到中本華嚴和上本華嚴

下本華嚴是世間修行者所能受持，修行者通過下本華嚴的文字演說和行法理論，生起內在覺知模式的行法，首先到達報身世間，然後經歷十住、十行、十迴向位行法次第精進，證得別教金剛種性，繼而到達十地位中本華嚴證量處。中本華嚴證量處即是入得龍宮見一切法。

修行者依十地位行法次第升進，智慧擴大深入微細，證得十地行法灌頂位，繼而到達等妙覺位普賢菩薩法界上本華嚴證量處。

前面舉例說明了下本華嚴、中本華嚴和上本華嚴的關係。那麼從下本華嚴文字演說的一法，如何到達中本華嚴內在覺知行法下的無量法，乃至到達上本華嚴普賢菩薩法界的微塵數法呢？

這即是華嚴經普光明殿四個階段的六位行法所要演說的內容。

下本華嚴雖然沒有直接給出無量行法，但是下本華嚴給出了如何從一法生起無量法的行法模式，依照這個行法模式，既可以從一法生起無量法，乃至生起微塵數法。

所以，對於現代修行者來說，如果能在華嚴經中學習到從一法生起三法、五法，乃至十法，能夠掌握到行法模式，那麼按照同樣模式，以內在覺知模式的行法，就可以到達中本華嚴百法、千法的境界上去。

華嚴行法以內在覺知模式的行法為核心，修行者必須參與其中，不能在聞法模式下，憑善知識演說，來猜想無量法怎樣生起。華嚴經既然出現在世間，世間眾生就一定可以受持，其行法和成就也一定是世間人可以到達。如果世間人都不能受持、不能到達，龍樹菩薩就不會把它帶到世間，乃至釋迦牟尼佛也不會在這個世間示現。

所以修行者需要明瞭，從一法生起多法，乃至生起無量法的過程，就是覺知思惟智慧生起的過程，覺知思惟能夠到達無量法，智慧和行法也會隨之生起，成就模式也隨之建立。內在覺知模式的行法要求準確而微細，不能有偏差和誤解。

其他很多經典很容易被誤解，而且那種誤解不容易察覺，以至於修行者反過來覺得華嚴經很難學。實際上華嚴經不是難學，是華嚴經提出來的行法模式必須要準確。

自性地三皈依即是華嚴經的三處演說

華嚴經進入中國，相對完整的翻譯有三次，第一次在晉朝，西元 425 年，佛陀跋陀羅尊者翻譯，六十卷本，世稱六十華嚴。第二次在唐朝，西元 695 年，實叉難陀尊者翻譯，八十卷本，世稱八十華嚴。第三次也是在唐朝，西元 795 年，三藏般若尊者翻譯，四十卷，世稱四十華嚴。

前面兩次都是針對整部華嚴經做的翻譯，雖然都有缺文，但是八十華嚴比六十華嚴要相對完整。第三次翻譯不是針對整部華嚴經，只是針對其中的《入法界品》。雖然不是一部經完整翻譯，但是四十華嚴的經文是完整一品，超過六十華嚴和八十華嚴的《入法界品》。

我們學習的主要依據是八十華嚴和四十華嚴。

八十華嚴有三十九品，在三處演說。第一處是菩提場、第二處是普光明殿、第三處是入法界。這三個處所分別代表了生命中『佛法僧』三個根本因素。『佛』的核心是菩提，代表自性地覺悟，在梵語中，佛和菩提是同一詞所生。『法』的核心是智慧生起光明遍照，光明遍照就是普光明之意，光明所及之處即是普光明殿。『僧』的核心是入世間一切法中清淨自在，世間一切法所在處即是法界。

生命中的『佛法僧』非是靜止，亦非概念化，生命依『佛法僧』生起一切世界一切法。換句話說，此一切世界一切法即是生命中『佛法僧』三

個因素的具體呈現。

華嚴經的所有演說即是生命中的所有法，皆是依『佛法僧』所生起。

華嚴經在三處演說，所有說法都在此處集結，所有說法都在此處生起，所有成就也都在此處顯現。世間不論是佛教修行者還是外道修行者，不論是聲聞緣覺種性、還是菩薩種性，最終的成就也都到達此處。

	生命	演說處所	經文語言	經文分量
第一處	佛	菩提場	摩竭提國阿蘭若法菩提場	六品
第二處	法	普光明殿	如來地一切法、身心覺知一切法所在處	三十二品
第三處	僧	入法界	室羅筏國逝多林給孤獨園	一品

佛教修行者，不論是漢傳佛教，還是南傳佛教，古今中外一切佛教修行者，依佛所說都有三皈依：皈依佛、皈依法、皈依僧。但是生命中的『佛法僧』三個因素究竟是什麼？『佛法僧』的本體和作用是怎麼樣？怎樣是皈依？皈依之後的行法是怎樣？這是所有修行者的根本問題。

我們在凡夫地，怎樣才能一步一步依靠確切的行法實踐，而不是靠主觀臆斷來到達圓滿的自在解脫？一步一步的行法細節是怎麼樣？怎樣判斷是不是走在正確的行法道路上？這些亦是修行者的根本問題。這些問題的答案都在華嚴經裡面，可以說在這個世間，除了華嚴經沒有其他地方可以找到這麼完善系統的解答。

生命之一法生起華嚴經三處的無量法

華嚴經有三個演說處所，第一處菩提場，演說生命中『佛』這個因素，是講金剛種性生命中圓滿具足所有法。菩提場會不講具體行法，而是直接講生命的圓滿呈現。

第二處普光明殿，演說生命中『法』這個因素，講四個階段的六位行法理論，如何從十信位經歷四十位行法，最終到達等妙覺如來地。

第三處入法界，演說生命中『僧』這個因素，講善財童子依普光明殿行法理論，生起正知見正思惟，歷經五十三參行法最終成就無上正覺。

華嚴經的三處演說即是生命中『佛法僧』具體的顯現。修行者自皈依『佛法僧』，那麼具體怎樣皈依，皈依的內容、具體行法是怎樣，華嚴經講得最詳細、最具體。整部華嚴經都是圍繞著生命中自皈依『佛法僧』而演說。華嚴經的三個演說處所即是生命成就所在，一切法都是在這三個處

所生起。

華嚴經具體的經文就是在演說生命本具的一切法，是怎樣從這三個處所生起和呈現。如果說生命的總體是一法，華嚴經是講述從生命這一法，如何生起『佛法僧』三法，然後從這三法繼續生起無量法。無量法的集結處、呈現處就是莊嚴法界的一切法。

華嚴經的文字演說即是生命中生起一切法

從生命一法生起無量法，如果沒有規則，是隨機的，不能如實知之，就是凡夫外道種性，乃至聲聞權教種性。如果有規則有次第，能如實知之，就是別教圓教菩薩種性。華嚴經敘述了圓滿的生命呈現，學習華嚴經、成就華嚴經，就是真正認識自己。

華嚴經三處演說處所：菩提場、普光明殿、和入法界，是生命圓滿呈現的三個方面，並不是生命之外別有三處。從一法生起多法亦是如此，一法是總相，生起無量法是差別相，別相中的任何一法，又是總相，再繼續生起無量法，層層無盡。

這三個演說處所是生命中『佛法僧』三個因素的呈現處，那麼具體怎樣呈現，如何從一法生起無量法，這就是華嚴經的演說模式。『演說』模式就是無量法的生起模式。

比如華嚴經菩提場這一處演說六品經文，那麼從菩提場，也就是生命中『佛』這一因素，如何生起六品經文，那就需要具體的演說規則。同樣，普光明殿生起四個階段的六位行法三十二品經文也是一樣。六位行法中每一品生起都不是隨機的，三十二品經文有很嚴格的演說規則，演說規則明白了，華嚴經每一品在行法中的定位就清楚了，那麼那一品經的具體文字說法，怎樣轉化到行法，行法成就在哪一塊也就清楚了。

華嚴經經文的演說規則，就是從一法生起無量法的規則。三世諸佛演說一切法的規則各個不同。佛在《觀佛三昧海經》中，敘述了過去諸佛的成就模式，有的按三十二法演說，有的按四十二法演說，也有的按二十五法、六十二法演說等等。我們這個時代的因緣下，這個演說規則是釋迦牟尼佛那個時代建立的，是按照自皈依『佛法僧』，然後轉八識成四智的行法逐漸展開來。

華嚴經也正是按照這樣的結構來集結。

菩提場會六品經文

菩提場這一處演說六品經：《世主妙嚴品》、《如來現相品》、《普賢三昧品》、《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。六品經文是生命一法在菩提場這一處的具體呈現。從經文上說，這是金剛種性成就地，從顯相上說，這是一切生命本有的呈現。我們先要明瞭六品經文的佈局，也就是如何在菩提場這一處，從我們生命這一法，生起六品演說。

<table>
<tr><td rowspan="6">生命一法</td><td rowspan="3">本體</td><td>佛</td><td>世主妙嚴品</td></tr>
<tr><td>法</td><td>如來現相品</td></tr>
<tr><td>僧</td><td>普賢三昧品</td></tr>
<tr><td rowspan="3">力用</td><td>佛</td><td>世界成就品</td></tr>
<tr><td>法</td><td>華藏世界品</td></tr>
<tr><td>僧</td><td>昆盧遮那品</td></tr>
</table>

如果說到生命一法本自莊嚴清淨、本自具足萬法無有窮盡，只說菩提場如何莊嚴殊勝，自性法如何究竟圓滿，而沒有提供生起所有法的演說規則和次第，這個說法就只停留在了總相。對於修行者來說，如果不知道諸法如何生起，不知道生起的原理原則和生起次第，一切總相只是妄想。修行者的目標是要明瞭生命中的一切法，明瞭這一切法如何本自莊嚴清淨，如何本自具足萬法無有窮盡。

菩提場會六品經文，正是顯明如何從生命一法生起十方法界無量法的具體原則和方法。

對於很多修行者來說，很多理念是在聞法模式中很少涉及的，這個不要緊，種性不斷提升，智慧不斷增長，意味著是要到達以往沒有到達的地方。如果什麼都是自己熟悉的，那就只有永遠留在凡夫地。所以不要畏懼華嚴經這種微細的演說方式，再微細的演說，只要明瞭它的原理原則，明瞭它的生起次第，到達那裡都不困難。

從解讀諸法生起到明瞭華嚴經結構意義

前面簡單介紹了如何從一法生起多法，介紹了一維演說、兩維演說。一維和多維，指的是最初一法，是依一種因素還是依多種因素拓展到無量法。拓展的方法從理論上看並不複雜，但是在經典上出現時並不明顯。我們看到的經文文字只是拓展之後的結果，拓展方法是隱秘的。這是中國文化和印度文化在說法上的差別。經典是把結果直接擺出來，而修行者需要找到結果背後生起的原則和方法，掌握了一法生起無量法的原則和方法，

文字演說的實際意義也就找到了。那個實際意義就是我們可以依靠的確切行法。

從一法生起無量法有不同的模式，這種模式有很多種，乃至有無量種，不同的生起模式就是不同的諸佛世間。每一種模式就是具體的行法和證入。前面介紹過《觀佛三昧海經》中過去七佛的不同法數，這些法數即代表了諸佛從一法生起無量法的行法模式。因為解讀諸法生起是進入華嚴經的關鍵，修行者需要首先明瞭這種方法，才能把華嚴經結構看清楚，才能真正走入華嚴行法，乃至生起無量行法，生起華藏世界無量法。

華嚴經像是一座宮殿，這座宮殿就是生命中的所有法，也就是華藏世界所有法。這座宮殿佈局很大很複雜，但是不論如何複雜，宮殿集結都是有規則的。修行者首先從這個規則入手，先把華嚴經的演說模式、經文結構弄清楚，然後再走入具體經文細節，生起微細的華嚴行法。這相當於先要把宮殿的整體佈局看清楚，然後再仔細明瞭每個房間細節如何構建，這樣才不會迷失。

我們前面介紹了一法依照一維、或者多維可以生起無量法。

解讀諸法生起要關注諸法生起的方向和次第。方向代表力量，代表諸法生起的種性，次第代表諸法生起的標準和細節。諸法生起在言說上都是從根本智到差別智，相當於是從種子出生到結果顯現。差別智依照根本智生起，根本智的屬性約束差別智，要在根本智屬性的前提下來解釋差別智。瞭解諸法生起的方向和次第，修行者即能瞭解如何從一法生起多法。如果反過來，能生起的一法和所生起的諸法，在解讀上即不一樣。

依諸法生起的方向和次第詮釋文字言說

比如說行者種性，包括聲聞、緣覺、菩薩三種。三者當中，每一種又可以詳細分作聲聞、緣覺、菩薩，這樣就有九種詳細言說。

那麼怎樣是每一種性的具體內容呢？怎樣是聲聞種性的聲聞、緣覺、菩薩呢？乃至怎樣是菩薩種性的聲聞、緣覺、菩薩呢？

要解釋第二層九個種性的內容，首先要確定第一層的分類是怎樣，然後依據第一層的分類來確定第二層各個種性的差別。比如說，要明瞭聲聞乘下的聲聞、緣覺和菩薩，必須要在第一層『聲聞乘』的屬性下來詮釋，不能離開第一層『聲聞乘』來談第二層的聲聞、緣覺和菩薩。

同樣，對於第一層中緣覺乘和菩薩乘下各自的聲聞、緣覺和菩薩也是如此，不能離開第一層來談第二層各個種性的詳細意義。

最初一法	佛教行者種性								
第一層	聲聞乘			緣覺乘			菩薩乘		
第二層	聲聞	緣覺	菩薩	聲聞	緣覺	菩薩	聲聞	緣覺	菩薩

也就是說，要詳細解釋第二層各個種性的內容，必須要以第一層分類做前提，然後才能解釋第二層諸法生起。依據這個方向和次序才能把第二層各個種性的內容說清楚。

所以，『聲聞乘的菩薩』和『菩薩乘的聲聞』是完全不同的兩個種性，表達的內容也完全不同。首先要看到二者隸屬的分類不同，前者是『聲聞乘』，後者是『菩薩乘』。然後是在二者各自的分類前提下，再來詳細討論其中各個種性的差別，這樣就不會把『聲聞乘的菩薩』和『菩薩乘的聲聞』混在一起。

根據這個方法與原則進一步展開就能知道，當說到『菩薩』的時候，一定要先清楚是那一類菩薩，是聲聞菩薩、緣覺菩薩，還是大乘菩薩。如果是大乘菩薩，那麼是別教菩薩還是圓教菩薩。如果依照華嚴經六位行法理論，就要看是十住菩薩，還是十行、十迴向、十地菩薩，乃至是等覺菩薩，還是妙覺菩薩，這些菩薩行法都是不同的。

如果孤立地解釋『菩薩』就是概念化的，而依靠不同的因素參與思惟，即能對此生起諸多判斷，越是詳細的判斷，所能生起的行法也就越微細準確。這是從一個簡單的名相到生起無量行法的過程。

不同種性行者的覺知思惟模式亦不相同

理解上面所說的對於修行者有什麼用途呢？

實際上，這樣的演說方式在佛教經典中很普遍。佛教有完整的行法理論，修行者在理論指導下，生起具體的行法實踐，即能到達生命的自在解脫。經典言說要在某個種性、某個用心模式下，甚至針對某個行者個體的某種行法去詮釋才能準確無誤。行法實踐不是孤立的概念，對佛所說法有準確的詮釋，才能生起準確的覺知思惟和行法。行法要準確，就要把眾多因素盡可能完全地考慮進來。

這是內在覺知模式的行法和聞法模式的行法完全不同的地方。很多修

行者都停留在一個種性的一種行法上，這就遠遠不夠。

華嚴經不是言說一個種性的一個行法，而是言說不同種性的所有行法。不同種性的不同行法，具體內容不一樣，這個種性下的行法內容到了那個種性，不但需要調整，有時甚至需要捨去。

四位行法	說法處所	說法主	所入三昧
十住	須彌山頂妙勝殿	法慧菩薩	菩薩無量方便三昧
十行	夜摩天宮寶莊嚴殿	功德林菩薩	菩薩善思惟三昧
十迴向	兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿	金剛幢菩薩	菩薩智光三昧
十地	他化自在天宮摩尼寶藏殿	金剛藏菩薩	菩薩大智慧光明三昧

比如說三昧法，華嚴經四位行法分別在四天宮的四寶殿由四位菩薩演說，四位菩薩種性不同，所入三昧各不相同。換句話說，三昧法無量無數，要準確生起三昧行法，需要明瞭是哪一種性哪一行法上的三昧法，離開了具體的行者種性和行法次第，三昧法了不可得。

準確解讀經典言說即是生起微細行法

可能有修行者覺得這種解釋經文的方法太過繁瑣，不明白為什麼要把佛經解釋的那麼微細？會不會造成過度解讀？

實際上，這不是過度解讀！準確理解經典言說即是生起內在覺知思惟。對經文的準確詮釋是瞭解成就者智慧模式不能缺少的過程，只有走入真實的佛教理論和行法，修行者才不至於停留在民間信仰，不至於停留在要以最少付出換取最大成就的功利思想中。

每一位修行者的目標是成就無上正覺，成就甚深微細智慧，而經典是過去成就者們甚深智慧的體現，確切解讀經典是成就甚深智慧所必須遵循的。經典言說模式是釋迦牟尼佛乃至十方諸佛所建立，佛教並非僅僅靠一些諸如『圓滿究竟、無有窮盡』這種華麗的讚歎辭藻就能代表。修行者要知道從當前的生命中，依靠怎樣的具體行法才能真正到達『圓滿究竟、無有窮盡』。

換句話說，行者需要明確『圓滿究竟、無有窮盡』是怎樣的行法，而準確的經典解讀是明瞭成就者智慧行法的第一步。

無上甚深智慧是每個修行者自所成就，非十方諸佛可以替代。佛教宗教中有依自力修行和依他力修行的說法。二者並非截然分開，依自力修行同樣需要經典做指引，需要佛菩薩護持做增上緣，而依他力修行，亦需要

自力種性成就和不斷精勤努力。全依自力和全依他力都是不可取的想法。事實上，通身靠倒全依他力的行法即是外道法，並非佛所說法。

對於修行者來說，圓滿究竟和無有窮盡是甚深智慧的成就總相，不能靠攀緣總相而到達成就地，要生起甚深微細的具體行法，在微細觀察和覺知思惟行法中到達無上正覺。

大乘行法是依報身智慧生起的行法

上一次說到修行者有不同的分類，比如聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘，每一個分類中又可以詳細分成聲聞種性、緣覺種性和菩薩種性。他們之間各個不同，如果針對不同種性言說各自的行法，在用心模式上也不相同。比如說各自的三十七道品行法、十波羅蜜行法等等，具體的用心模式和表現就會不同。這就要把經典中，種性和行法兩個因素放在一起來考慮才能看清楚。行者種性有很多，行法也有很多，兩個因素總合在一起就是兩種因素所能生起的無量行法。

分類		種性		行法
聲聞乘 緣覺乘 菩薩乘	x	聲聞 緣覺 菩薩	x	三十七道品 十波羅蜜

這是關於行法模式的解讀，事實上，諸法解讀皆是如此。

佛教以『佛法僧』作為生命的核心因素，『佛』代表生命本體的一切法具足，『法』代表眾生的覺知智慧，也代表一切世間諸法運行的內在規則，『僧』代表一切法呈現，包括個體生命呈現，也包括總體的無量法界呈現。這三個因素不是概念化的，依這三個因素生起生命中的所有法。行者成就無上正覺，亦是回到生命中本有的這三個因素上來。

佛教中另外一個重要概念是如來。佛與如來是不同的。佛是從有情眾生報身成就的角度說，如來是從一切法真實存在的角度說。佛教中，證得不退住無生忍的修行者既可以稱作成佛，甚至過去的善知識，將到達華嚴行法初發心住的修行者亦稱作成佛。所以，從廣義來講，從初發心住到等妙覺如來地，這中間諸多行法次第中的行者，皆可稱作佛。但是只有最終到達圓滿無上正覺的成就者，才能稱作如來。

由此可知，修行者要到達無上正覺如來地，首先要回到報身世間行法模式中，從明瞭報身世間一切法，最終到達無上智慧成就地。

佛教理論中，有大法小法、大相小相的說法。說大說小，不是從經典上區分，而是從用心模式和行法模式上區分。報身世間心所行處是大法大相，化身世間身所行處是小法小相。所以，依心而起以智慧為核心的行法，稱作大法大相，依身而起隨世間因緣為核心的行法，稱作小法小相。大法大相、小法小相是相對而言，不能偏廢其一。初發心處亦有大法大相，如來地亦不拒小法小相。八十華嚴普光明殿妙覺地有《如來隨好光明功德品》，講述妙覺位成就者世間成就相，這一品在六十華嚴翻譯作《佛小相光明功德品》，其中含義很明確。

大乘行法即是以報身世間智慧生起為核心的行法。

依『佛法僧』三個因素生起生命中的所有法

生命中『佛法僧』三者最初的呈現既是業相、能見相和境界相。佛教理論中，稱此最初的三者生起是三細相。三細相隨著不同的眾生種性，不同的世間因緣，生起三千大千世界一切法。

華嚴經即是依照生命中『佛法僧』三個核心因素所生起的生命中一切法言說相。華嚴經於三個處所演說無量法，即是生命中『佛法僧』三個因素所生起的無量法。修行者明瞭其演說模式，即是明瞭生命中一切法的生起模式，而明瞭生命中一切法的生起模式，即是具體的華嚴行法。

華嚴經的經文是結構化的，是從『佛法僧』三個方面，也就是從菩提場、普光明殿和入法界三個方面，按照一法生起無量法層層遞進的演說模式，集結成這部經的所有文字演說。

具體來說，在菩提場這一處，華嚴經是將『佛法僧』三個因素按照體用模式分開演說。體用模式的『佛法僧』演說即是菩提場會的六品經文。在普光明殿這一處，華嚴經是按照四個階段的六位行法經文結構，演說從十信位到如來地的一切行法理論。在入法界這一處，是按照『佛法僧』具體的入世間顯相，演說修行者生起具體的入世間五十三位行法，最終到達無上正覺。

以體用模式演說生命中『佛法僧』而成為六品經文，這種方式在普光明殿六位行法演說中同樣如此。其中，十信、十住、等覺和妙覺分別都是六品經文，代表著行法上的四個階段。它們各自的六品經文都是和菩提場會六品經文相應，代表這四個階段都是和菩提場會的行法成就相應，四個

階段六位行法的成就處，即是菩提場所言說的一切圓滿究竟。

這就是華嚴經的三處十會結構，每一處每一會都有各自的言說模式和言說方法，是按照一法生起多法層層遞進的模式生起。

華嚴經於三處演說無量法皆不離自性地『佛法僧』。

從總相言說轉化到別相行法

在行法上，修行者應該怎樣明瞭生命中『佛法僧』這三個因素的具體作用呢？它們體和用具體是怎樣生起呢？修行者皈依『佛法僧』，如果不知道自性地法具體的顯現形式，不知道怎樣生起生命中的無量法，那麼皈依自性地『佛法僧』即是妄想相。

那麼怎樣才能到達自性地皈依的實際意義？是要生起微細觀察和覺知思惟，生起內在覺知行法，以這樣的行法才能到達報身世間智慧成就地。微細觀察和覺知思惟，有嚴密的行法次第可循才是智慧相，在佛法理論中，這樣的觀察思惟即是道種生起。從對一法的微細觀察思惟到達三法、四法，以同樣的規則和次第，亦可以到達百千法、百千萬億法，乃至《阿僧祇品》中如來地成就能夠生起的甚深微細無量法。

所以，當修行者走入華嚴行法，當遇到『圓滿究竟、無限深廣』這樣的說法，需要問上一句：為什麼可以到達那裡，怎樣到達那裡？怎樣是詳細的用心模式和行法次第？不能只停留在總相言說上。如果不能回答具體從一法如何到達圓滿究竟無限深廣的成就地，那麼對華嚴行法就不瞭解，甚至對佛教的行法理論也不清楚。

華嚴行法不光是需要一心清淨，更需要甚深微細的觀察力和智慧力，無上智慧不會從天而降，需要有章可循地反覆訓練。通過甚深微細的觀察力和智慧力，才能到達般若波羅蜜智慧地，到達《般若心經》中觀自在菩薩的『深般若波羅蜜多』行法。只有這樣，『圓滿究竟、無限深廣』的成就地才能真正生起、真正現前，而明瞭如何生起、如何現前，即是到達圓滿法界的行法落實處。

所以，沒有生起華嚴行法的時候，有『但得見彌陀，何愁不開悟』的說法，生起華嚴行法之後，就要再問，如何是見彌陀，怎樣是開悟。阿彌陀代表一切法，我們對於一切法總相，能夠生起微細觀察和思惟覺知，即是開啟無量智慧之門，即是深念阿彌陀佛。

體用模式的『佛法僧』形成六品經文結構

如果按體和用兩種模式來演說『佛法僧』三個因素，那麼從體上說有其顯相，從用上說也有其顯相。以體用兩種模式各自演說『佛法僧』，就有六法生起，分別是體上的『佛法僧』和用上的『佛法僧』。這是最小的六個單元。這六個單元，即是華嚴經菩提場會六品經文結構，而且，體用模式的『佛法僧』，在華嚴經中會反覆出現，十信、十住、等妙覺各個六品都是這個的結構。

<table>
<tr><td rowspan="6">菩提場</td><td rowspan="3">本體</td><td>佛</td><td>世主妙嚴品</td></tr>
<tr><td>法</td><td>如來現相品</td></tr>
<tr><td>僧</td><td>普賢三昧品</td></tr>
<tr><td rowspan="3">力用</td><td>佛</td><td>世界成就品</td></tr>
<tr><td>法</td><td>華藏世界品</td></tr>
<tr><td>僧</td><td>毘盧遮那品</td></tr>
</table>

比如菩提場會前面三品是《世主妙嚴品》、《如來現相品》、《普賢三昧品》，這是本體上的『佛法僧』三個因素。後面三品《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》是力用上的『佛法僧』三個因素。整個菩提場會都是在演說自性本具的無量法，但是演說的時候，是按照體用模式生起，並且體和用都是按照自性地『佛法僧』的模式來展開。

這個結構掌握了，六品經文中每一品的言說屬性就有了，無非是體用模式下『佛法僧』的具體顯相生起。我們將華嚴經劃分為三處演說，依據也在這裡，這三處演說是眾生生命的圓滿呈現。三處中的每一處生起無量法，無非是在『佛法僧』這三個生命因素上的詳細展開。龍樹菩薩正是在這樣的自證量成就地將華嚴經帶到世間。

這個關係清楚了，那麼在哪個前提下言說哪一品，言說所生起的順序和方向就清楚了。比如，菩提場會六品經文，前面三品和後面三品，都是在演說自性地的『佛法僧』，但是前面三品是從本體上說，後面三品是從顯相上說，並且前面的三品生起後面的三品。

不單是菩提場會六品經文結構如此，普光明殿這一處的十信、十住、等覺、妙覺各個六品經文結構皆是如此。事實上，菩提場會的六品經文即是普光明殿這一處各個六品經文的種子，是普光明殿所有行法的生起處和成就處。

依六品經文結構建立華嚴經勾索

華嚴經各個六品經文結構相同，對應的諸品相互關聯，把它們相互對照，就能明確彼此的差別。如果將菩提場會的六品和十信、十住、等覺、妙覺的六品相互關聯對照，就能明瞭從十信到等妙覺位，修行者在行法上有怎樣的升進。

因此，要看清不同行法次第上，自性地『佛法僧』的顯相和作用形式有什麼不同，就可以根據不同的行法次第，找到相應的那一品，然後拿出來對比。比方說，菩提場會的《毗盧遮那品》，是講如來地圓滿行法顯現，在十信位對應《賢首品》，在十住位對應《明法品》，而在等覺位對應《菩薩住處品》，在妙覺位對應《如來隨好光明功德品》。這就能對比出不同行法次第上的行法成就有什麼不同。

經文勾索一定要相應，不相應的勾索，經文意義就會混亂。

所以，華嚴經的每一品都要在這部經整體結構中來詮釋，每一品的所在位置都有特別意義，這種特別的意義，代表著這品經文的種性。離開這部經的結構來詮釋任何一品，都會偏離這一品的實際意義。

同樣，每一品經的具體文字，也需要在這一品的屬性下來詮釋，同樣一句話，在不同品，甚至不同章節出現，意義不一樣。

經典解讀要符合經典的種性

不但華嚴經的每一品有自己的種性，實際上，每部經都有自己的種性，每部經的文字演說必須在這部經的種性下來詮釋。因此，同樣一句話在不同的經典中，有不同的說法因緣，或者有不同的說法主，就需要針對那部經的種性和具體的經文環境來解釋這句話。

比方說，同樣是三十二法，觀世音菩薩說三十二法、佛說三十二法、天帝釋說三十二法，乃至任一菩薩、任一阿羅漢說三十二法，三十二法的意義都不相同，解讀各個三十二法一定要加入演說者的背景。經典中『演說』的意思是指行法的生起，某個說法主『演說』某一法，即是代表依說法主所代表的種性『生起』那一法。因此，觀自在菩薩演說三十二法，這個三十二法一定要在觀自在菩薩的屬性下來詮釋，而佛說三十二法，就一定要在佛的屬性下來詮釋，兩個三十二法的意義不同。

可以看出，修行者只有具備了甚深智慧力，具備了法自在力，才能準確甄別其中的微細差異，否則，不同行法不同的經文言說，放在一起相互評判很容易出現偏差。

比方說，《金剛經》中有『凡所有相皆是虛妄』，這句經文一定要在『般若』這個種性下來解釋才會準確，甚至一定要在須菩提長者為問法主、世尊為法主、舍衛國祇樹給孤獨園為說法處等等因素下來詮釋才能準確。般若行法是帶領修行者出離凡夫種性，出離一切生死束縛，到達自性地智慧生起的經典。但是到了法身菩薩入法界行法階段，佛在經典上也說，『若以清淨心觀一切法，則一切法皆可入般若波羅蜜』。

換句話說，當修行者到達自性智慧生起，證得自性清淨能生萬法，那時候的一切法即皆是實相，『皆可入般若波羅蜜』，此時的一切法皆是無上智慧，一切法是實有的、極樂世界、華藏世界也是實有的。

凡夫種性對於有法世間的分別執取，需要用與之相對的空法來對治，所以才會有『凡所有相皆是虛妄』，但是當修行者能夠到達『一心清淨無所住』的時候，為了避免墮入空寂，即需要生起觀察覺知和思惟，要能從空法生起有法，以『有法』來對治『空法』。然而此時生起的『有法』，並非凡夫種性的染著法，而是法身菩薩的智慧法，是道種智成就。

所以，解讀一部經典，詮釋一句經文，需要將這部經的種性，所針對的行法次第，乃至於這部經的說法因緣、說法處所、問法主、說法主等等相關背景考慮周全，才能準確開顯其實際意義。

經典解讀方法明瞭之後，當看到某個菩薩在某種情況下說某一法，儘管那一法還沒有生起，但是那一法的核心意義就已經表達清楚了。比如說彌勒菩薩要說十二法，說三十二法，或者四十二法，儘管說法細節還沒有出現，如果修行者有足夠的思惟力，懂得如何經典解讀，即使不要看到更多經文，也能知道菩薩怎樣說法，這就是菩薩智慧力。

修行者越要生起微細準確的行法，對經典的解讀就越要微細準確。我們在後面介紹經文的時候，還會反覆強調這一點。

第十四講

前面我們介紹了下本華嚴、中本華嚴、上本華嚴在修法模式上的關係，說到我們怎樣從下本華嚴經的文字，通過同樣的修法模式可以到達中本華嚴和上本華嚴。下本華嚴是從化身世間聞法模式的行法，轉到報身世間內在覺知模式行法的關鍵，從聞法模式的修行來看，華嚴經是成就處，聞法模式下所有行法總合在一起，要到達最終圓滿的生命自在解脫，華嚴經是必須要經歷的。

聞法模式行法階段的諸佛涅槃時

過去人把化身世間佛陀說法分作五個階段，稱為五時說法，最後一時是法華涅槃時。法華涅槃時是總括聞法模式下的一切行法成就，匯三乘歸一乘，是世尊在這個世間說法的最高成就處。一乘行法就是法華涅槃成就處，這個成就處即是生起華嚴經四十位行法。善知識也常講，『別教登地即是圓教初住』。這個『別教』是聞法模式下的別教，是共法世間別教，不是指的華嚴經四智行法的不共法世間別教。『登地』是指登上『心地』，登上心地即是修行者內在覺知模式行法生起，是轉入到華嚴不共別教上來，最低是到達華嚴行法的十住位。

修行者真正的內在覺知模式的行法建立起來，聞法模式下的善知識說法，乃至諸佛菩薩經典言說，都能轉化到覺知行法上來，也就是諸佛菩薩的經論言說，都能轉化成報身成就，轉化成自己的內在證量。這時候外在聞法模式下的諸佛菩薩即入涅槃，這就是法華涅槃時。如果行者不能將聞法模式下諸佛菩薩言說、善知識言說轉化到自己內在覺知行法上來，內在覺知思惟建立不起來，這時候即便是學習《法華經》、《大涅槃經》，甚至學習華嚴經，也還是在聞法模式，不能到達法華涅槃時。

所以修行者要明確這樣的行法次第。如果從更加微細的用心模式上來區分的話，大乘經典是報身佛說，都可以轉化到報身成就上來，不光是《法華經》和《大涅槃經》，一切大乘經典都可以做到。

行法上從聞法模式到內在覺知模式，是用心模式上的轉變，是修行者

種性上的轉變，這個轉變所在的地方就是法華涅槃時。這是以用心模式的轉變來判斷，而不是用時間來判斷。如果用時間來劃分，認為西元前多少年到多少年，八年時間或者十年時間，算作法華涅槃時，這就是聞法模式下的算法。這實際上是不正確的。如果不瞭解化身世間大乘經典的密法言說，不知道什麼是大乘行法的成就模式，執著於只有這兩部經才算是最究竟成就，以這部經否定那部經，就會生起諸多諍論。

我們曾經說過，末法時期是不正知見造成的，不是時間長短造成的。當修行者對佛教經典的解讀方法越來越不瞭解時，距離佛所說法的真實意義也就會越來越遙遠。

佛經中說，正法滅盡的時候『首楞嚴經、般舟三昧，先化滅去。十二部經，尋後復滅，盡不復現，不見文字。沙門袈裟，自然變白。』

當修行者對佛所說法完全不能解讀，佛法完全變成外道法、權教法、世俗法的時候，人們以不正知見當作佛法，用經典的語言來說，即是佛法滅盡。不但三藏十二部滅盡，同時『沙門袈裟，自然變白』。這個白法不是依智慧而起的入世間無量法，而是依不正知見而起的世間生死法。

佛所說法是最可靠的行法皈依處

那麼這些不正知見是怎樣來的？

不正知見並非我們這個時代才有。從佛教發展歷史來看就容易清楚，在佛教理論傳承過程中，不正知見也是日積月累形成的，最初的一點誤解和偏差，隨著時間積累，被不斷放大、不斷被當作正法加以傳承，就造成了現在的狀況。如果修行者能生起內在覺知模式的行法，建立起來如理如法的微細觀察和勝妙思惟，皈依到佛陀的根本教義上來，皈依到佛菩薩的經典上來，那麼周圍的很多不正知見、似是而非的說法，是很容易辨別、很容易修正過來的。

所以現代的修行者，特別是年輕知識份子修行者，有知識有精力，是各行各業的精英才俊，要能回到佛教修行者的根本皈依處，能夠『深入經藏智慧如海』，儘快從聞法模式下的修行轉入到內在覺知模式下的修行，這樣就可以避免非常多的諍論，少走彎路。

內在覺知模式的行法不是放棄經典，不是要放棄善知識言教來閉門造車，不是！內在覺知模式的行法是要將佛教經典的文字、善知識的言說轉

化成自己的覺知思惟，轉化到具體的修行實踐，而不是只接受不思惟的人云亦云。

這個時代修行者的福報，超越以往任何時代，佛菩薩的經論非常豐富，很容易獲得。從學習材料上來說，佛經和菩薩論最可靠，毫無諍議，完全不混雜不正知見。以佛菩薩的經論作依據，如果再結合華嚴經系統而詳實的次第行法理論，那麼修行者在修行道路上，每一步行法實踐都會清清楚楚，對於自己的行法所在也會清晰明瞭，同時對於下一步的修法方向、成就因緣、成就標準等等因素都會自知自覺。

依智慧行法超越種性之間的距離

聞法模式和內在覺知模式在種性上的距離有多遠？最常見的說法就是《佛說阿彌陀經》中的『從是西方過十萬億佛土』。這十萬億佛土，如果說很遠，那就是在聞法模式下生生世世修行無量劫也不能到達，而如果能夠轉入到內在覺知模式的行法，這十萬億佛土和佛教中其他模式的成就相比，並不遙遠。修行者從凡夫地到如來地的成就次第上來說，十萬億佛土成就了，就是到達阿彌陀佛的極樂世界。從華嚴行法來看，就是到達第七住位得無生忍。第七住位開始淨土宗所說的實報莊嚴土。

種性之間的距離需要靠智慧跨越，不是靠苦行可以跨越。

修行者從聞法模式開始訓練生起內在覺知模式的行法，就是轉入到華嚴經十住位，這個過程非常關鍵，也非常令人歡喜。修行者真正體會到這樣模式的行法，它所帶來的體驗則完全不同。

用經典上的語言來說，行法模式轉變帶來生命中的六相十八種震動。真正到達華嚴行法的第七住位得無生忍，見自性地一切法，即是《法華經》中所言說的，多寶佛與多寶佛塔從地湧出。

那麼為什麼內在覺知模式的行法，可以帶我們到達無上正覺？在《解深密經・分別瑜伽品》中，有世尊和彌勒菩薩的對話，可以說明這個問題。這部經是玄奘法師翻譯的，經文中彌勒菩薩爲問法主，提出的問題是指向成就無上正覺。經文是這樣：

【慈氏菩薩復白佛言：世尊！云何菩薩依奢摩他、毘鉢舍那勤修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提？

佛告慈氏菩薩曰：善男子！若諸菩薩已得奢摩他、毘鉢舍那，依七真

如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟。彼於真如正思惟故，心於一切細相現行尚能棄捨，何況麁相？善男子！言細相者，謂心所執受相，或領納相，或了別相，或雜染清淨相，或內相，或外相，或內外相，或謂我當修行一切利有情相，或正智相，或真如相，或苦集滅道相，或有為相，或無為相，或有常相，或無常相，或苦有變異性相，或苦無變異性相，或有為異相相，或有為同相相，或知一切是一切已有一切相，或補特伽羅無我相，或法無我相。於彼現行，心能棄捨。

彼既多住如是行故，於時時間，從其一切繫蓋散動，善修治心。從是已後，於七真如，有七各別自內所證通達智生，名為見道。由得此故，名入菩薩正性離生，生如來家，證得初地，又能受用此地勝德。彼於先時，由得奢摩他、毘鉢舍那故，已得二種所緣，謂有分別影像所緣，及無分別影像所緣。彼於今時得見道故，更證得事邊際所緣。復於後後一切地中，進修修道，即於如是三種所緣作意思惟。譬如有人，以其細楔出於麁楔。如是菩薩，依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相皆悉除遣。相除遣故，麁重亦遣。永害一切相麁重故，漸次於彼後後地中，如煉金法陶煉其心，乃至證得阿耨多羅三藐三菩提，又得所作成滿所緣。

善男子！如是菩薩於內止觀正修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提。】

這裡所說的『勝定心』、『內正思惟』、『於內止觀正修行』皆是內在覺知行法的核心，是世尊依彌勒菩薩的種性所建立的『止觀』說法。

學習華嚴經一定要以內在覺知模式的行法才能契入，從內在覺知模式的行法，才能生起勝定心和正思惟，才能有『自內所證通達智生』。能生起妙觀察善思惟，才能像文殊菩薩所說，從善用心成就勝妙功德。

從聞法信行到內在覺知模式的行法

經典中常說『勝妙功德』和『勝義智慧』，『勝』字代表行者內在覺知智慧的建立，是自證功德。佛在經中說，『我說勝義，是諸聖者內自所證』。換句話說，聞法模式的一切行法皆是內在覺知模式行法的前行法，是一切眾生從凡夫種性到如來種性必須要經歷的修法階段。但是修行者不能停留在聞法模式中，只有真正走入到內在覺知模式的行法中，才可能是佛所說的證得『勝義功德』的修行者。

證得勝義智慧、建立勝妙功德才算是得佛種性，生如來家。

總體上說，聞法模式在大乘佛教行法理論中，只是修行成就的第一個階段。在華嚴經行法理論中，聞法模式可以到達十信位，而要生起十住位行法，一定要生起內在覺知思惟。從初住位開始，聞法和內在覺知思惟合在一起，到達第七住位時，聞法模式行法完全消除。聞法信行是不是能到達華嚴經的十信位，具體要看是那個種性的聞法模式，不同的聞法模式行法不同。但是，第七住位是最圓滿的聞法模式行法所能到達的成就地。這之後十行、十迴向、十地、等妙覺位行法，聞法模式即不能到達。

十住和十地

在早期的大乘佛教理論中，說到十住指的即是十地，是指登上心地的行法，登上心地即是指內在覺知模式的行法生起。龍樹菩薩有《十住毗婆沙論》，這個『十住』即是指華嚴經的十地法，而別教經典中有不少說到登地位，實際上卻是指向華嚴行法的十住位。

早期佛教理論沒有那麼系統化，菩薩登地也並非十個位次，甚至說法也不統一。但是隨著佛教理論發展完善，菩薩登地有了準確的十個位次，其中第十地是灌頂位，第十一地是無上正覺。

到了佛教發展晚期，大乘佛教理論趨向系統化，行法次第越來越微細。瑜伽行派的思想應用開始凸顯，十住和十地不但被分開，它們之間又按照四智法加入了十行和十迴向，從此以後再說到十住和十地，意義就完全不同。十住、十行、十迴向、十地，分別繼承了四智法中從大圓鏡智到成所作智的核心意義。十住強調勝義智慧的建立，十地則強調自所作行法的生起，是以智導行的道種智行法成就地。

在以往的很多注疏中，十住到十地的四十位行法傾向於串列行法，以至於認為十地要遠遠高於十住，即便是十住位的灌頂位，也還是遠遠遜色於十地行法的初地位。但實際上，這不是準確的說法。如果將早期的佛教理論、四智法和後來的四十位行法加以對照就能看出來，四十位行法雖然有行法次第上的差別，但是從總體上說，四十位行法是以四智法為核心的一個整體結構，是完整的別教行法理論體系。四十位行法並非完全是串列行法，而是交替升進相互促成。從十住到十地四位行法中，各自的最初位標誌著各自的行法種性，是各自種性的初發心位，而第十位是各自的灌頂位。灌頂位是各自種性中圓滿入滅盡定成就處。最初位和最高位在行法意

義上不同。四位行法完全到達灌頂位之後，即是無上正覺。這和早期佛教理論中，第十一地即是無上正覺是同樣的說法。

華嚴經十住位以後，十行、十迴向、十地一直到等妙覺位，是生起入法界次第行法。從初住位開始，必須要以內在覺知模式的行法才能到達，沒有第二條路。其中第七住位是修行者見自性地一切法得無生忍，在經典的語言來說即是坐菩提樹下，從聞法模式轉入到內在覺知模式。十住位以後，隨著行法精進，歷經十行、十迴向到達十地位，即是坐菩提樹下成佛。

這是從大乘佛教的理論，來說明生起內在覺知模式行法的重要性，修行者開始行法實踐，目標是成就無上正覺，獲得生命的圓滿自在解脫。華嚴經的學習機緣很難得，修行者一定要盡可能多的在這一生中，加功用行成就道業，不要守在一個地方，指望著無上正覺從天而降。

內在覺知行法是道種智行法而非凡夫妄想

很多修行者對於生起覺知思惟感到恐懼，認為這樣會退轉到凡夫地妄想中，我們前面提到善知識關於『摸石頭』的說法，講只要覺知到『那是一塊石頭』，這個念頭生起就是凡夫念。這是不正確的。

凡夫妄想和菩薩行法的覺知智慧有怎樣不同呢？

凡夫妄想生死流轉，來自第七末那識的不如理作意。眾生依不如理作意生起分別取著，以分別取著生起身見邊見，以及貪瞋癡慢等等諸行。但是當修行者從聞法信行轉到內在覺知模式的行法，第七末那識也會從不如理作意轉化到平等性智如理作意，這是和凡夫妄想根本的不同。修行者離開生死法界到達清淨法界，最終不是要關閉第七識的作用，而是要轉變它的作用模式。菩薩行法的覺知思惟是生起入法界一切法的道種，極樂世界、華藏世界等等莊嚴法界一切法即是依此生起。

因此，並非所有作意都是導向生死流轉，相反，有些作意卻能帶領修行者遠離生死流轉，是成就無上正覺所必需的。在《瑜伽師地論》中即列舉了這樣的幾種作意，比如了相作意、勝解作意、觀察作意、以及精進加行作意等等。修行者轉八識成四智，成就微細觀察和勝妙思惟，這是遠離生死輪轉的道種智行法生起。佛教修行者的三皈依中，有『深入經藏智慧如海』也是需要作意生起，知道什麼才是正法，什麼是不正知見。

這是修行者對轉八識成四智所必須詳細明瞭的。

事實上，所謂凡夫外道、聲聞緣覺、權教別教、無上正覺等等眾生種性，皆是依第七識的不同作用模式所成，染著世間一切法依此而起，無上正覺一切智慧亦依此而建立。雖然第七識的作用在不同種性中有不同的名相，但所表達的核心意義卻是一致的。華嚴經四智行法中的十住位是在須彌山頂演說，天帝釋帶領大眾於妙勝殿迎佛，並且十行、十迴向、十地皆是依十住行法生起，此即表明菩薩道種智行法，不離眾生第七識的作用而建立。儘管在經典中有諸多說法在表達這種意義，但常常因為隱秘在密法言說中，這種意義即不容易凸顯。

所以並不是生起作意和觀察思惟即等同於凡夫妄想，要看是哪種作意模式而定。智慧的表現形式是微細觀察和覺知思惟，是對一切法通達明瞭。華嚴經四智行法中，十行位以後的行法即是這樣的行法。

和第七識的轉變一樣，第八阿賴耶識的一切有法在凡夫地即是生死法，是業力所成的須彌山，但是當修行者轉入四智行法之後，阿賴耶識轉成大圓鏡智，一切法生起即入薩婆若海，須彌山即是七寶所成楞伽山、普陀洛迦山。我們以往提醒大家，要從聞法模式下以染淨法觀察諸法，調整到以空有法觀察諸法，原因是在這個地方。

當修行者能從聞法模式行法轉入內在覺知模式行法，隨著轉變，所面對的一切法也發生轉變，報身所居世界也就不同。修行者找到轉變種性的關鍵方法，就可以一下打開那個世界的大門。

菩薩行法的一心清淨

那麼如何既要生起覺知思惟，又要做到一心清淨呢？這就需要明確行法中一心清淨是怎樣的具體內容，特別是針對不同種性，不同行法次第，一心清淨是怎樣的情況？

《瑜伽師地論》中說到菩薩智慧行法清淨有七種表現：

【總說一切波羅蜜多清淨相者，當知七種。何等為七？
一者，菩薩於此諸法不求他知。
二者，於此諸法見已不生執著。
三者，即於如是諸法不生疑惑，謂為能得大菩提不。
四者，終不自讚毀他有所輕蔑。
五者，終不憍傲放逸。

六者，終不少有所得便生喜足。

七者，終不由此諸法於他發起嫉妬慳悋。】

修行者要深入微細大乘行法，必須要學習《瑜伽師地論》，這部論給出了非常具體的行法原則和細節。很多在聞法模式下認為理所當然的行法，隨著修行者的覺知思惟深入微細，會發現有不少地方需要調整。實際上，正是在這樣的不斷調整過程中，修行者的智慧力也逐步增長，種性也在不斷提升。就好像衛星定位系統一樣，隨著技術不斷改進，精確度會越來越高，對於修行者來說，隨著智慧力增強，行法也會越來越準確。

修行者真正的一心清淨，一定要建立在智慧成就的基礎上。

華嚴經三處演說生起無量法

前面我們介紹了華嚴經的三處演說，這三處是菩提場、普光明殿和入法界。這三處是一切眾生生命本有的，因此也是所有佛教修行者的根本皈依處，這三處在佛經中的語言就是自性地『佛法僧』。這三處具足一切法、生起一切法、成就一切法。整部華嚴經，不論是上本華嚴、中本華嚴，還是下本華嚴，都是在這裡生起，在這裡演說，乃至於所有經典都是在這三處演說，華嚴經是一切經典的總合。

但是正如佛陀在很多經典中所強調的，雖然這三處一切法是眾生自性地本具，但一切眾生並不是本自成佛，需要經歷聞法信行、經歷勤奮精進智慧增長，經歷次第行法，然後才能從凡夫地轉變到如來地。轉變到如來地才是成就無上正覺，才是生命獲得圓滿的自在解脫。

生命總體上說是一法，華嚴經是分作三處來演說生命這一法，這就是從一法生起三處演說的三法。三法和『生命一法』非一非異，這三法是一法的三個方面。三個演說處所代表了生命中『佛法僧』三個根本因素的具體顯現，二者是性相、體用、空有、理事的關係。這三處三法再通過佛陀時代建立的各種言說方法，於每一處皆能生起層層無盡的無量法。

所謂『演說』無量法就是生起無量法，而演說的種種模式：不論是四智模式、十二法模式，還是三十二法、四十二法模式，這些都可以轉化成具體的行法實踐，而所有的演說模式，不是靠一層一次生起所能說盡，都是層層無盡相互關聯，相互參照生起的。也就是說，所有演說模式中的每一法，又可以再以四智法、十二法、三十二法等等模式繼續生起，層層展

開無有窮盡。華嚴經正是以這樣的形式，次第生起層層演說，次第生起無量法，生起華藏世界。

修行者首先要明瞭華嚴經無量法生起模式，然後再來看它具體的結構和經文，就不容易迷失，才能按照那樣的演說模式指導行法實踐。

經文中的密法言說綜合解讀

我們前面反覆強調的就是從一法如何生起三法，然後再從三法如何生起更多更微細的演說。從本體的一法，生起三法演說，在經典上就是『三法圍繞一法』的生起，『圍繞』是這個意思。在經典上，為什麼總能見到佛在某處，有多少大眾圍繞，那個圍繞是同等的意義。

大乘經典中，『佛』代表行者本具的覺性，佛不是概念化的，它能內在生起無量覺知思惟，生起報身世間無量法。行者種性不同、行法模式不同、覺知思惟不同，自性地中生起無量法的模式也就不同。

《無量壽經》和《法華經》的經首一句相同，皆是『一時，佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾萬二千人俱』，經首相同代表兩部經的成就種性相同。《維摩詰所說經》的經首是『一時，佛在毗耶離庵羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千』。《圓覺經》的經首是『一時，婆伽婆入於神通大光明藏……與大菩薩摩訶薩十萬人俱』，然後十二菩薩為最上首。《華嚴經》不同的行法次第有不同的經首，《世主妙嚴品》經首中是十普菩薩與十別菩薩為最上首，四十二類大眾圍繞，《入法界品》經首則是普賢菩薩與文殊菩薩為上首，百四十二菩薩圍繞。

很多不懂經典言說模式的人，看到這些數字就會說佛教很迷信，神通越說越大，大眾越說越多，兩千年前不可能有那麼多大眾來聽佛講法等等。比如在《維摩詰所說經》中，文殊菩薩受佛教誨去探望維摩詰居士，『即時八千菩薩，五百聲聞，百千天人皆欲隨從』。見到這樣的經文，很多人會生起疑問，維摩詰居士家中怎麼有那麼大地方可以容納如此多的大眾呢。很多修行者雖然嘴上不說，但是心裡還有疑惑，認為『大概是肉眼看不到的眾生也算在內』，以此來說服自己。

這些都是因為不懂經典的言說模式所造成。

世間人看到這些數字，習慣上以世間說法來解讀，說一萬兩千大眾，腦海裡就有一萬兩千大眾。如果明瞭法數解讀，明瞭核心數和微細數的密

法言說，明瞭根本智如何生起差別智、一法如何生起多法，就能知道，這些數字皆不是世間數字。這些數字是告訴修行者，這部經是怎樣的行法模式所能到達，並不是說裡面有多少肉眼看不到的眾生。

學習華嚴經可以通達一切經，通過華嚴經來明瞭一切經典的言說模式，然後以這種模式來解析一切經，都不會有偏差。這是從一部經到達所有經最快捷的方式，也是最核心的方式。像蓋房子一樣，建築師不必弄明白世界上的每一棟房子，只要把蓋房子的核心要領抓住，蓋什麼樣的房子都可以做到，當然也能看懂世界上所有的房子。

同時，華嚴經亦通往一切行法，我們前面介紹了如何從一法生起無量法，希望大家能體會到。華嚴行法中有『海印三昧』，能夠頓顯一切法。至於具體怎樣頓顯一切法，實際上就是以一法通過不同的生起模式，到達一切法。這就是華嚴海印三昧。

菩提場會六品經文結構貫穿普光明殿諸會

前面介紹了菩提場會六品經文的生起模式。菩提場會六品經文不是隨機擺放的，有前後順序，有演說次第。六品經文總體上是以體和用的形式，分別演說自性地『佛法僧』在菩提場這一處的具體顯現。

其中前三品：《世主妙嚴品》、《如來現相品》、《普賢三昧品》是以『本體』的形式演說自性地『佛法僧』，而《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》是以『力用』的形式演說自性地『佛法僧』。前三品和後三品相對應，乃至於普光明殿六位行法中，十信、十住、等覺、妙覺的六品經文，和菩提場會六品經文，結構也是一樣的，但是因為所居行法次第不同，他們的顯相也不相同，說法也不相同。

		菩提場	普光明殿四個階段六位行法			
			十信位	十住位	等覺位	妙覺位
本體	佛	世主妙嚴品	如來名號品	升須彌山頂品	十定品	離世間品
	法	如來現相品	四聖諦品	須彌頂上偈讚品	十通品	如來出現品
	僧	普賢三昧品	光明覺品	十住品	十忍品	普賢行品
力用	佛	世界成就品	菩薩問明品	梵行品	阿僧祇品	佛不思議法品
	法	華藏世界品	淨行品	初發心功德品	如來壽量品	佛十身相海品
	僧	毘盧遮那品	賢首品	明法品	菩薩住處品	如來隨好光明功德品

如果把幾部分六品經文對應在一起，它們之間相對的諸品成就意義就會凸顯出來。從結構意義上說，這就是經文勾索。從三處諸品經文勾索亦

可以看出，普光明殿諸會不離菩提場。

其中普光明殿十住位和妙覺位的六品經文結構各有特別之處。

雖然十住位六品經文和菩提場會結構一致，但是十行、十迴向、十地並不是六品經文結構，其中十行位四品，十迴向位三品，十地位一品。

事實上，從十住到十地是完整的華嚴四智行法，十行到十地行法並不離開十住單獨存在。修行者於十住位成就無生忍得不退住，後面的十行到十地皆以十住為核心而次第生起，此四位行法合在一起是華嚴別教四智行法。從十住位六品到十地位一品，隨著行法逐步精進，經文言說亦逐漸融合以凸顯體用成就合一，以此代表四智行法不同階段的升進模式。

妙覺位的六品經文是按照修行者入圓滿滅盡定的順序來說，所以順序有所不同。

對於華嚴四智行法和妙覺位六品經文，後面會詳細介紹。

從一法云何次第生起無量法

下面介紹四智法如何生起無量法，這部分清楚了，佛經中說到無量世界圍繞就清楚了，菩提場會的《華藏世界品》結構也就清楚了。

前面說到從一法生起三法，這是最初始的一次生起。一法是生命本體的一法，三法是關於生命一法的三種言說。一法生起三法中，三法和一法是一體的，並不是指一法之外還有三法可以言說。一法就是三法，三法就是一法。在經典上來說就是『三法圍繞一法生起』。

三法圍繞一法，這是第一層的生起。在華嚴經來說，生命一法生起三法，這三法就是華嚴經的三處演說。

如果以這三法為核心，再生起各自的諸法演說，比如每一法再生起三法，這樣對於最初始的一法來說，這就是九法生起。九法生起對於最初的一法來說，這是第二層圍繞。如果這第二層九法，再繼續以三法模式繼續生起，那就是第三層圍繞，就是二十七法。

每一層生起都是以三法模式生起，然後到第三層就是二十七法。不論是三法、九法，還是二十七法都是最初一法的微細言說，並不是三法、九法之外，還有一法。三法、九法和最初一法非一非異。如果最初一法是根本智種子，三法、九法等等諸法即是差別智生起。差別智是以三法模式生

起，三法不斷擴大拓展，就是從一法生起無量法。

如果某一層的某一法不是以三法模式生起，而是以四智法、十二法、三十二法模式生起，同樣也會到達無量法。如果修行者的觀察思惟力，可以到達每一層圍繞，到達每一法生起，那麼其觀察思惟力生起的模式要和諸層諸法生起的模式相應，那麼其觀察思惟力所到之處，即是那一法的顯相成就處，對修行者來說即是到達那一個法界。

明瞭三法如何生起，以四智法生起無量法的模式也就明白了。

佛教中如果強調無量法是依生命本體所生起，往往以『佛法僧』三法的模式演說，而如果強調世間無量法自性清淨無諸塵垢，往往以四智法模式演說。世間法無有窮盡，演說模式亦無有窮盡，不同的演說模式即是不同種的智慧力生起，在佛教語言來說，即是不同的諸佛世界。

大乘佛教的文殊菩薩和普賢菩薩

演說生命本體成就的經典，往往以文殊菩薩、普賢菩薩為上首，文殊普賢代表生命本體所生起的覺知智慧和行法功德。因此，經典中如果有這兩位菩薩出現，代表著這部經有著不同尋常的意義。

大乘經典中，文殊菩薩為上首的經典要遠多於普賢菩薩為上首的經典，這就是告訴我們，佛教行法總體上以覺知智慧為第一位，沒有文殊菩薩的智慧力為先導，一切行法都不是自性地行法，都算不上是普賢行法。更徹底來說，普賢行法即是文殊菩薩智慧力的具體顯相，普賢行法要以文殊菩薩智慧力才能生起。

華嚴經普光明殿六位行法中，還有入法界善財童子五十三參行法，都能夠說明這一點，普賢菩薩行法要以文殊菩薩智慧力生起。

華嚴經的《入法界品》最後是《普賢菩薩行願品》，普光明殿六位行法中，等覺位之後才生起真正的普賢菩薩法界行法，十住和十行不講普賢行法，十迴向位中第七迴向之後逐漸生起普賢菩薩法界行法，這裡的意義很明確，不能跳過文殊菩薩智慧成就，直接到普賢菩薩行法上去。

以四智法模式演說無量法

佛教經典中有非常多的內容是以四智模式演說，這是站在成就者的立

場所生起的演說方法。成就者住清淨法界，四智法即是清淨法界的演說方法，即便是演說娑婆世界中的一切法，同樣不離四智模式，因為演說娑婆世界一切法的法主並不是住在娑婆世界的染著法中。

比如以四智模式演說三界法，就是四大部洲、四王天、四禪天、四空天等等，而以四智模式演說阿彌陀佛極樂世界，就是《佛說阿彌陀經》中講的『四邊街道，四寶所成』、四色蓮花大如車輪，『青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光』，以及六方佛讚。

這樣的說法在經典中非常多。從這些例子可以看出，凡夫種性看來的三界諸法染著，在成就者看來同樣是清淨世間。

上面介紹了以一法生起三法的模式做三層圍繞，最終可以到達二十七法，那麼如果換作以一法生起四法的模式做三層圍繞，最終即可以到達六十四法。如果不斷微細層層生起，並且每一層生起模式又各不相同，即可以到達法界中無量世界的無量法。普光明殿等覺位《阿僧祇品》中如來演說無量法數，即是這樣層層生起。

從四智法到五方佛乃至八葉九尊

在一法生起四法的模式中，四法是指四智法。佛教以『東南西北』四方來代表四智法。這是演說世間無量法生起的核心模式之一。

如果將四智法各自按照體用模式展開，四法就變成體上四法和用上四法，總體就是八法。在文字演說上，體上的四法以四方來代表，用上的四法以四隅來代表。

體用模式下的四智法，在佛教中就是四方佛與四大菩薩。

佛教密法理論中有五方佛的說法，是指四方佛加上中間的一個本體，總成五佛。中間一個和周圍的四佛是體和用的關係，二者非一非異，並不是四佛之外還有中間一個。當我們說從中間本體的一法生起四法圍繞的時候，並不是指四法生起之後，中間還有一個，不是！圍繞的四法就是中間一法的具體顯現。演說的時候有那一法，顯相上是生起的四法。

就好比春天種下去一粒玉米，到秋天收穫一穗玉米。秋天的一穗玉米，就是春天那一粒種子，並不是說秋天的一穗玉米之外，還有春天的一粒玉米。春天那一粒玉米和秋天的一穗玉米是非一非異的關係。二者不是一個，但也不是兩個。

五方佛進一步拓展，就是密法理論中胎藏界八葉九尊的說法。中間一個代表能生起四智法體用的本體，八葉是指圍繞的四智法體和用，合在一起就是八葉九尊。

一法生起四智法體用的模式明白了，密法中壇城結構就清楚了。壇城代表生命中的所有法，這所有法是以四智法為核心生起的層層演說。生命中的所有法總合在一起就是壇城。

《華藏世界品》以四智十方的模式演說無量世界

以四智法模式生起層層無盡無量法的結構清楚了，華嚴經菩提場會的《華藏世界品》經文結構就清楚了，《華藏世界品》就是以這樣的結構生起無量世界無量法演說。

《華藏世界品》中本體的一法，不是簡單的一法，而是一個世界海，這個世界海有二十層，每一層有無量世界。以此二十層無量世界為一法，生起第一層的十方圍繞，每一方的一法都要參照中間的一法而生起，都是一個世界海，都是二十層結構，每一層也是有無量世界。

如果以第一層圍繞的十方世界為核心，又繼續展開各自的十方世界圍繞，這就是《華藏世界品》的第二層圍繞生起。

《華藏世界品》以這樣的模式，一共說了十方世界三層圍繞，每一層圍繞的每一個世界都有相應的文字演說，所以這一品的文字份量很大。但是儘管文字份量很大，在結構上卻井井有條有章可循。

實際上，這一品所描述的無量世界無量法，即是密法中的壇城。

由此可見，華嚴經是一座宮殿，雖然看上去很複雜，但是言說規則非常清楚、嚴格，經文結構是依照生命本體的『佛法僧』來演說，無量世界無量法是依照四智十方的模式來演說。經文在演說無量法生起的時候，皆是按照十波羅蜜的形式來組織。這些因素合在一起，即是華嚴經的集結模式。其中所有演說方法皆是釋迦牟尼佛時代所建立。在龍樹菩薩之前，這些演說是散落在廣大的佛教經典中，龍樹菩薩證得登地位深入龍宮，把所有的佛教理論總合在一起帶到世間，就是華嚴經。如果沒有龍樹菩薩集結這部經，後代的修行者要深入所有經典中，才能看到完整的佛教理論。

第十五講

前面介紹了為什麼內在覺知模式的行法可以帶領修行者到達無上正覺，還介紹了內在覺知模式的行法與凡夫第七意識作意、與妄想分別取著有什麼不同。

佛法並非只是『凡所有相皆是虛妄』

從佛教三轉法輪的說法來看，修行者首先從凡夫染著世間到達清淨世間，成就一心清淨住無所住，這是破除一切染著法階段。凡夫種性一切法是《金剛經》中所講的『凡所有相皆是虛妄』、『一切有為法如夢幻泡影』，這是以出世間智慧法對治世間染著法階段。當修行者到達住無所住清淨世間，對於智慧法也不能執著，這時候開始進入到下一個修行階段。出世間智慧法是為破除一切世間染著法而立，在沒有出離凡夫種性之前，修行者對於智慧法需要專一執著。一旦煩惱減輕，染著消除，智慧法同樣也不能執著。這就是佛在《金剛經》中說的『法尚應捨，何況非法』，同時也說『若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。』

換句話說，佛所說法皆是有所針對，是要消除一切法，還是要建立一切法，要看行者種性和行法次第，要看在哪個行法階段。

有不少修行者不瞭解修行者種性和行法次第，只見其一不見其餘，一提到深入經藏精進修法，就認為一切法皆是無所有、畢竟空，認為『凡所有相皆是虛妄』，這就非常不準確。每部經的佛所說法，皆是在相應的條件下才能生起，有說法環境、說法因緣，有問法主、聞法大眾等等因素。需要將佛所說法放在這些因素中加以解讀，才能凸顯其實際意義。

與修行者種性和行法次第不相應的說法，即便是經典所說亦不是正法。如果將一切法皆歸結為『凡所有相皆是虛妄』，歸結為無所有、畢竟空，這就如文殊菩薩所說，是『以空見故，起增上慢』，增上慢就是狂慧。《瑜伽師地論》中彌勒菩薩論述菩薩行法時，亦有說到『若觀諸法所有自性畢竟皆空，是名於空顛倒趣入，亦名違越佛所善說法毘奈耶。』

區分菩薩無生忍和無生法忍

修行者必須要明瞭無生忍和無生法忍的差別。

『忍』是指安住，忍的核心是般若智慧。『生』是指分別執取。十二因緣法中，因為『愛、取、有』，所以後面是『生』。佛教中，講到『無』、『空』、『非』、『滅』、『斷』、『盡』等等，核心意義都是一致的，很多時候甚至是相同的，不論是無生忍還是無生法忍，都是要建立在般若智慧成就的基礎上，要在能見一切法的前提下去證得。

無生忍的意思是以智慧力安住無生，安住無所住無所取著，破除一切法分別執著。無生法忍是在無生忍成就的基礎上，入法界建立一切法，兩者是不同的成就階段。無生忍是證空，得一切智，見一切法而空一切法。而無生法忍是證有，得菩薩道種智，立一切法而不取著。《金剛經》中說『應無所住，而生其心』，證得『應無所住』是證得無生忍，而證得一切法無所住之後，依無所住『而生其心』立一切法是得無生法忍。

從《金剛經》這句話能夠看出，無生忍並非修行者的最終目標。修行者的最終目標是要到達無上正覺，到達生命的自在解脫。這個目標是在『生』一切心、『立』一切法中證得。

阿彌陀如來極樂世界、毗盧遮那如來華藏世界等等十方無量諸佛世界，是得無生法忍才能最終證得，是在一切有法中證得。無生法忍所指的一切有法，是證得無生忍之後，得菩薩道種智行法成就，並非凡夫種性的取著有法。而證得無生忍是成就無量諸佛世界必須的階段。

凡夫種性取著有法是虛妄法的『有生』法，不是『無生』法。有生所以有死，有生即不離生死。菩薩種性的有法是實相法，實相法是無生法，無生所以無死，無生才能遠離生死。所以要不要生起諸法，要看在那一位次的行法，固守其一而否定其餘即是凡夫顛倒。

《金剛經》所言行法最低可以到達華嚴行法的十住位。十住位以後的入法界行法，都是在此基礎上才能生起。在此之前主要是化身世間的聲聞乘行法。用經典語言來說，華嚴經十住位成就即是修行者坐菩提樹下。

菩薩智慧禪定和聲聞止觀禪定

般若智慧是大乘菩薩禪定的核心，是靠內在生起的覺知思惟和智慧力

所能成就。智慧禪定和聲聞乘止觀禪定的差別在於：智慧禪定是指般若智慧隨緣生起，無出入相，是依內在覺知模式行法，隨緣生起對於一切法的微細觀察和善妙思惟。雖然生起一切法智慧應用，但是修行者能一心清淨住無所住。而聲聞乘止觀禪定有出入相，入禪定時，其地堅固降伏有法，出禪定時，往往工夫下降乃至消失等同凡夫。

經典上有這樣的公案，聲聞行者入禪定時，黑白無常看不到，也抓不到，但是出禪定時，黑白無常即能看到，能抓到。看不到、抓不到意味著出離生死法，看得到、抓得到則意味著在生死法中。菩薩智慧禪定不是這樣，菩薩智慧本來就是在一切生死法中證得，離開生死法界，菩薩智慧也不可得。生死法對菩薩不能造成困擾和束縛就是黑白無常抓不到，如果還有困擾和束縛，就是能抓到。

由此可知，所謂出離生死，是出離生死法帶來的困擾和束縛，並不是生死法之外還有不生死法。極樂世界眾生看娑婆世間亦是極樂世界，而娑婆世界眾生即便身處極樂世界，依然住在生死法中，依然住在娑婆世界。眾生是住極樂世界還是住娑婆世界是由自身種性所決定，並非靠化身世間『死此生彼』模式的行法所能改變。

菩薩去除『死此生彼』的權教模式行法

《增一阿含經》中記載，佛陀曾經讚歎舍利弗於空三昧能得自在，佛言當初未成無上正覺時，曾坐菩提樹下如是思惟：一切眾生究竟因為什麼原因才輪轉生死？佛說是因為沒有得空三昧，『*無有空三昧者，便流浪生死，不得至竟解脫！*』。並且因為不得空三昧，也就不得無相三昧和無願三昧。佛說『*以得無願三昧，不求死此生彼*』。佛在經典上又說，求死此生彼的心，『若現在欲，若將來欲』，皆不出生死。

修行者明白這個道理，實在講，就不會再妄想出離此身、此時、此處來完成出離生死，應該在智慧上下功夫，在見自性法、在種性模式上下功夫，種性的改變最關鍵。『空三昧』是指般若智慧，佛在《大涅槃經》中講『*佛性者名第一義空，第一義空名為智慧*』。解決生死問題最終是靠智慧才能做到。我們念佛也好、參禪也好，都是為在當下的此身、此時、此處能了見自性出離生死。如果認為此身、此時、此處不能成就，那麼就算換一個身、換一個時間和處所，還是不能成就。如果換一個身、換一個時間和處所能成就的話，那麼現在也一定能成就。

《瑜伽師地論》中講到，菩薩行法和聲聞行法的差別就在於，大乘菩薩的修法是從根本智入手，就是從自性地智慧的建立開始，從總相智慧開始的，掌握般若智慧的生起機制，然後隨緣生起差別智慧，在一法一法中成就無上正覺。菩薩修法是直接從種性提升入手，從智慧模式入手，而聲聞乘修法是從差別智開始，是在差別相上一點一點修行，不斷積累，不是從自性智慧開始，所以聲聞乘的修法不但很辛苦，需要久遠劫的積累，而且不容易究竟徹底。

從凡夫地夢幻泡影到大乘菩薩諸法實相

佛教三轉法輪的第三個階段是菩薩入法界行法階段，也就是華嚴經十行位以後的行法階段。行法上雖然還是『應無所住，而生其心』的原則，但是表現形式已經不同，修行者需要從消極地遠離世間一切法，轉變到以智慧力樂住生死法界，從『一切有為法如夢幻泡影』、『一切行無常，生者必有死』的修行理念，轉變到了『一切有為法即是無為法』，一切法皆是諸法實相，皆可入般若波羅蜜，一念生起即入薩婆若海，念念生起皆是菩薩道種，念念生起即入莊嚴法界。

我們知道有阿彌陀佛極樂世界、有毗盧遮那佛華藏世界、還有藥師佛琉璃世界等等諸佛世界，乃至華嚴經的《華藏世界品》中列出來三百個莊嚴世界。那些世界是怎樣呢？那些世界皆是眾生生命的法性土，是生命的真實存在。如果從一切法皆是無所有畢竟空，皆是因緣所生的立場來說，這一切世界依然是夢幻泡影，但是從生命本具的意義上說，這些世界亦是諸法實相，除此之外，生命中並沒有另外的諸法實相可得。華嚴經十住、十行位以後的行法，每個位次都有詳細的修法理論，就是一步一步詳細地教導修行者如何從凡夫地，到達生命中的圓滿成就地。

修行者從《無量壽經・法藏因地品》所說即能體會到，阿彌陀佛因地修行時是『大國主名世饒王』，出家之後名為『法藏』，成就後名十二光如來，這些名相皆是告訴我們，極樂世界是在一切有法中成就的。

我們學習華嚴經就能夠明瞭自己什麼時候在哪個階段，什麼時候要出離生死有法的束縛，什麼時候到達無生忍，得一切智，什麼時候又要到達無生法忍，得菩薩道種智，什麼時候能以智慧力生起一切莊嚴法界。

修行要明確行法次第和自所在處

對於修行者來說，明確修法理論和行法次第至關重要。

很多修行者都迷失在不同種性的修法模式上，迷失在對佛法的誤解上。因為不懂行法理論，不懂行法次第，於是常常以這一種性的行法來衡量那一種性的行法，以這個位次的行法來獲得那個位次的成就，甚至還未出離凡夫地分別執著，就要開始菩薩登地位的行法，乃至開始等覺位行法。這些不同種性、不同次第的行法混雜在一起，形成了不打折扣的盲修瞎練。蓋大樓必須要一層一層逐漸增上，不能先蓋樓上再蓋樓下，但是很多修行者在行法上正是如此，乃至窮畢生之力而一無所獲。

任何一種行法，一定要看是針對哪一種性的行者，針對哪一個行法位次和行法因緣。比如說淨土宗往生者成就阿鞞跋致，有人認為阿鞞跋致成就在八地，甚至是圓教八地，這是不正確的。不論是圓教八地、還是別教八地皆是不退轉菩薩，並且皆是法身菩薩，當然皆已證得阿鞞跋致。但是反之並非如此，凡聖同居土和方便有餘土的往生者，雖然亦是阿鞞跋致，但遠非法身菩薩。這兩土的阿鞞跋致並不等於法身菩薩的不退轉。

從另外的角度說，別教八地得無生忍，證入淨土宗所言實報莊嚴土，圓教八地得不動地無生法忍，證入常寂光土，開始普賢菩薩法界行法。無生忍證得一切智，無生法忍證得圓滿道種智。淨土宗所言阿鞞跋致，是四土眾生皆可證得，未見性的凡夫往生者亦可證得。由此可知，並非所有的往生者都能到達八地。如果是的話，極樂世界就不是四土成就，而是只有佛土成就，甚至只有常寂光土成就。這顯然不正確。

凡聖同居土和方便有餘土的往生者皆未見自性，並未到達實報莊嚴土和常寂光土！有人認為靠佛力加持可以到達八地，這種知見實際上是違背佛所說法的外道知見，非是修行者所應信受。

事實上，佛陀在般若經中，對於阿鞞跋致有非常準確的說明，對於未見性行者所能到達的阿鞞跋致也有準確說明，並非修行者想要怎樣就能怎樣，不能把妄想當作證得，把成就說得越高越好。

阿鞞跋致的問題就留給大家，我們不再解釋了，像這樣的問題在目前的修學理念中還有不少。

行法實踐一定要準確，要知道自己的行法在什麼地方。

從聞思信解生起理性的次第行法

前面介紹了般若智慧的三個屬性，般若智慧一定是出於本體的、自內顯發的，一定是周遍完備的。周遍完備的意思就是要能夠深入微細，能夠無限拓展沒有邊際，是系統性的。般若智慧生起是理性而有規則的，不是散亂的念頭或者跳躍式的妄想。在大乘行法理論上講，般若智慧生起即是道種智。所以對於智慧法，不能得少為足受一非餘。

雖然般若智慧出於本體、自內顯發、周遍完備，但同時，般若智慧亦只是在一切法中隨緣而顯，修行者只能在無量世界的無量法中去證得般若智慧，離開一切世界一切法，般若智慧即了不可得。

反過來說，修行者欲要證得般若智慧，就要能生起內在覺知模式的行法，要能生起菩薩道種智行法。華嚴經的《入法界品》最後，普賢菩薩有言『以普賢行悟菩提』，實際上正是表達同樣的意義。生命的自在解脫和無上正覺正是在一切入法界行法中得以呈現。

我們介紹佛教行法理論，介紹經典解讀方法，雖然表面上沒有接觸具體的行法落實，但是這些行法理論我們都要求準確理解，理解準確了才能真正融入到行法實踐中。

實際上，能夠真正開顯經典的實際意義，本身即是行法落實的一部分，是修行者啟發勝義智慧的第一步。

在佛教中，從凡夫地到如來地各個位次上的行法，都很精確，都有詳細的理論依據。站在華嚴經的立場來看，就是四個階段的六位行法理論，或者是五十三位次第行法，這些都要求非常準確。修行者按照這樣的行法模式來實踐，才非常專業非常可靠。這是理性的行法實踐和民間宗教信仰的差別。

聞法模式下的修行很多都是民間宗教形式的，在剛剛開始那個階段這些都不是錯誤的，而且亦是很重要很有效，並不能否定聞法模式的行法實踐，每個修行者都是從那個階段走過來的。但是當要行法精進，要切實到達生命的自在解脫，到達無上正覺時，就需要從民間宗教信仰轉入到理性的行法實踐，轉入到佛陀的準確教法。

華嚴經包含完整的佛教行法理論體系

我們前面介紹了如何按照四智法模式從一法生起無量法，介紹了三層圍繞。第一層圍繞是依照中間一法，生起周邊的四法圍繞，這四法即是四智法。然後四智法的每一法，又繼續生起各自的四智法圍繞，這是第二層圍繞。第二層圍繞就是圍繞最中間一法的十六法生起。整體來講，就是從一法生起四法，再從四法生起十六法，是按照次第生起。以這樣的方式不斷升進即可到達無量法。

根據四智法的不同作用模式，經典中有很多種言說方法，比如說四種蓮花，四種光色，乃至四王天、四大部洲、四禪天、四空天等等，這些言說的核心皆是四智法，是根據不同的眾生種性，以四智法模式圍繞生命一法生起的不同言說。在晚期的佛教理論中，四方代表四智成為一種言說規範，從而衍生出更多言說方式。

在四智法中，四方分別代表大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。四方四智在凡夫種性來說對應的就是八識，分別是阿賴耶識、第七末那識、第六分別識和眼耳鼻舌身所成前五識。

北方	
四智	成所作智
八識	前五識

西方	
四智	妙觀察智
八識	第六分別識

兩種世間	
四智	薩婆若海一切法
八識	須彌山一切法

東方	
四智	大圓鏡智
八識	阿賴耶識

南方	
四智	平等性智
八識	第七末那識

四方四智的說法是佛陀最早建立的密法言說之一，後代的佛教理論框架很多都是在這個基礎上構建。從四方四智的演說形式，進一步微細成體用模式就變成了八方形式，成為四方佛和四大菩薩。其中四方佛代表四智法本體，四大菩薩代表四智法應用，和中間的一個總合在一起，就是密教胎藏界中的八葉九尊。

佛教理論是一個完整體系，並不是說八葉九尊只限於密教，說到四方佛四大菩薩就與其他宗派無關。構建這個理論體系，前後用了上千年的時間，因為不是一下完成的，在此過程中形成了宗派和宗派思想。以宗派思想為核心再來構建佛教理論的時候，往往並不能看到佛教的整體思想體系。由於種種因緣促成，各個宗派繼而各自發展，到今天，很多修行者都是以

宗派思想代替佛教的整體理論，顯而易見存在缺失。

生命一法依四智十方生起華藏世界

八葉九尊是平面上的，最晚期的佛教理論，在四方佛四大菩薩的基礎上，又再增加了下方和上方，代表從四方四隅回到中間本體一法，在本體上繼續以體和用的形式言說，這樣總合一起就是十方言說模式。也就是以中間的一法為體，生起十個方向的十法圍繞。

如果一法生起十方十法是第一層圍繞，那麼十方十法又各自生起十方十法，就會變成百法生起的第二層圍繞。這當中，如果一法代表一個世界，兩層圍繞之後的百法，即是一百世界。

那麼如何從一世界解讀十世界和百世界呢？

在第一層圍繞中，中間一世界生起十世界圍繞，第一層圍繞中的十方世界是中間世界按照十個方向所生起。十個方向代表四智法等等十種屬性，十個世界即是中間世界按照這十種屬性所生起，因此生起的十方世界，都會隨著各自方向所代表的四智法等等屬性，在表現形式上各隨其類。

比如東方代表大圓鏡智，中間世界生起東方世界時，所生起的世界自然會有大圓鏡智的屬性，東方世界所有法，都要在大圓鏡智的前提下來演說。同樣，南方代表平等性智，南方世界所有法，都要在平等性智的前提下來演說。

這樣下來，第一層生起的十個世界，即有了各自的演說模式，十方十個世界各隨其類。同樣道理，如果此十方十世界又各自生起十方世界，就會總成百世界圍繞，百世界的演說又會各隨其類。以此類推，即可生起百世界千世界，乃至無量世界，其中世界各個不同。

無量世界生起是針對所有眾生種性而建立的演說模式，世界的染淨也隨中間一法的種性來確立，如果中間一法是凡夫種性，那麼十方世界皆是娑婆世界，如果中間一法是菩薩種性，那麼十方世界皆是華藏世界。

華嚴經的《華藏世界品》正是以這種模式演說生起無量世界。

四智十方無量世界中的密法言說

從文字演說上看，最初一法是種子，代表總相，無量法生起代表依總相生起差別相。但實際上，總相和差別相是非一非異的關係，是總成頓顯的關係。文字演說是為了凸顯從總相到差別相覺知思惟的生起模式和生起次第，這個生起模式和次第即是修行者生起的微細觀察和勝妙思惟。

因此，從最初的一法總相到十方無量法差別相，了知最初一法，十方無量法亦能了知。反過來，了知十方世界任一法，也可了知最初一法如何相應。

明白了這個道理，再來看十方世界密法言說解讀。

比如在十方世界的生起模式上，加入法數和佛菩薩名號等等因素，在經典語言就能代表一種特定行法。像《佛說阿彌陀經》中有佛告尊者舍利弗『從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀』，《維摩詰所說經》中有『東方度三十六恆河沙國，有世界名須彌相，其佛號須彌燈王』，這類經文所代表的意義是很明顯的。在聞法模式下解讀這類經文即如神話傳說，但其實際上是在言說一種行法模式，告訴修行者自性地根本覺悟如何依照四智法模式，生起入世間行法實踐，這種行法實踐的成就處，就是彼方國土的顯現。

因此，經文的實際意義明確了，落實到行法並不困難，真正落實到行法即是證入，真正證入即是十方國土現前。

用語言文字來解釋『從是西方過十萬億佛土』會顯得很粗糙，但如果把這一句轉變成內在覺知思惟行法，即可以微細詳准勝於言辭，真正體會其實際意義，即是到達報身世間過十萬億佛土之地。

更進一步來說，同樣的經文，方向不同，解讀也完全不同。比如將這一句換作『從是南方過十萬億佛土』，或者『從是東方過十萬億佛土』，解讀上即完全不同。解讀不同帶來的行法落實亦不相同，必須要遵守不同方向所代表的四智法不同意義。依四智法來說，東方代表智慧種子，南方代表行法精進，十萬億佛土則代表各自甚深微細的行法生起。

在佛法中，『過去往昔』代表發心模式，『現今當下』代表行法落實自所作相，『未來彼方』代表行法成就果相顯現。因此，同樣的經文轉換到行法，十個方向就有十種模式，未來成就即是十方世界現前。

解讀華藏世界的三層圍繞

一層圍繞十個方向弄清楚了，再看第二層圍繞，那就要生起更加微細的覺知思惟。比如東方世界的一法，周圍再生起第二層圍繞的十法，此第二層圍繞的每一法，首先要符合第一層圍繞『東方世界大圓鏡智』的屬性，然後再來看第二層十個方向如何生起。

換句話說，第二層圍繞的每一法詮釋，不但受到第一層『東方世界大圓鏡智』屬性的約束，同時還要受到第二層圍繞十個方向的約束。因此，東方世界中的南方世界，與西方世界中的南方世界，儘管同是南方世界，但兩個南方世界的種性不同，所代表的意義完全不同，乃至第一層圍繞中的十方世界，其各個第二層圍繞中的南方世界，亦皆代表不同的意義。

第一層圍繞有十法生起，此十法又各個生起十法，即是第二層圍繞百法生起，百法中的每一法皆代表不同的行法模式。

菩提場會《華藏世界品》即是遵循這樣的言說方法，一共演說了十方世界三層圍繞，每一層圍繞的每一世界怎樣微細覺知，怎樣生起顯相，說得清清楚楚。三層圍繞是下本華嚴經的行法模式，如果修行者思惟力智慧力足夠強，以同樣的模式繼續增進到十層百層世界圍繞，即能到達中本華嚴乃至上本華嚴。世間語言雖然不能到達中本華嚴和上本華嚴，但是甚深微細的內在覺知思惟行法卻可以到達。

西北 十世界	北方 十世界	東北 十世界	
西方 十世界	中央 一世界	東方 十世界	上方 十世界
西南 十世界	南方 十世界	東南 十世界	下方 十世界

我們在密教裡面看到過壇城，四方形，每個方向都可以繼續按照四方模式再生起壇城，層層無盡。壇城的結構就是《華藏世界品》無量世界生起的結構，只不過壇城是用圖畫的形式來表達。按照《華藏世界品》的結構來說，壇城顯然應該是十方的、立體的。但是在平面上不能表達十方的義趣，才變成了平面四方形，好像紫禁城一樣。

瞭解了壇城的表現形式和核心意義，所有密法就看懂了，華嚴經的《華藏世界品》就是密教中的壇城。華嚴經裡面的密法言說還有非常多，除了壇城，其他宗派的核心思想在華嚴經裡面也都具備，我們以後都會介紹到，到時候即會清楚為什麼華嚴經能通往一切經。

《華藏世界品》中的右旋演說模式

從一法生起無量法有生起的規則和次第，在文字集結時是一法一法來設定演說，這種形式在佛陀時代即是『一問、一說、一論義』的演說形式，是逐一遞進的形式。逐一遞進的意思就是『增一』模式，上座部經典中有《增一阿含經》，『增一』的意思就是『一問、一說、一論義』地逐漸遞進。在大乘經典中，這種形式進一步拓展，就是以一法到達無量法的生起模式，在行法上代表不斷深入、不斷微細、不斷拓展延伸以至無量無窮。原本的『一問一說』是一個問題一個解說，後來逐漸演化到一個問題，生起一個系統的遞進演說。

比如在華嚴經中經常可以看到十波羅蜜法在不同種性、不同行法次第上反覆議論，反覆演說，這種演說形式在整部經中不斷出現，隨處可見。這種反覆演說，實際上是告訴修行者，十波羅蜜法行法根據不同的行者種性和行法次第，其行法模式和成就模式也不同，不能概念化。

《華藏世界品》中所描述的十方無量世界生起，其經文演說正是這樣的結構，這一品把自性地『佛法僧』、四智法生起、性相體用、十波羅蜜行法等等因素融合在一起，來演說無量法的生起，每一法的生起都可以到達無量無窮的世界，每一法的顯現各個不同。這種演說模式即是在佛陀時代『一問、一說、一論義』的形式上不斷演化得來。

這種演說諸法的形式，在佛經的語言就是右繞模式，也就是右旋模式。佛經中經常有『右繞於佛』，繞佛三匝，都是右繞的。右繞指的就是這種不斷生起的模式，也可以理解成正知見和正思惟生起的模式。

上座部經典佛所說法是佛教理論的核心

很多人會有一個問題，那就是這一部《華嚴經》是佛教理論發展中幾乎是最晚期集大成的經典，裡面怎麼會繼承了那麼多上座部經典中的演說模式呢？比如關於佛法僧、四聖諦、三十七道品等等這些因素。

簡單來說，這部《華嚴經》是龍樹菩薩完全依照佛陀時代建立的經典演說模式和思想理論體系來集結的，是對於佛陀教法的完整皈依。這部經的演說模式和核心思想都是佛陀時代所明確的，龍樹菩薩是把這些因素理論化系統化，凸顯佛陀教法的實際意義，才集結而成這部經典。

華嚴經不但在一切法演說上繼承了原始佛教中佛陀的說法形式，這部

經中的菩薩問答、法數遞進等諸多因素，同樣也有這樣的繼承，比如普光明殿《菩薩問明品》，四智行法住行向地不斷上升天宮說法、以及《阿僧祇品》、《菩薩住處品》，乃至於普光明殿次第行法理論，也都能夠在上座部經典的行法理論中，找到相應形式。

不單華嚴經是這樣，我們熟悉的很多大乘經論，比如《大涅槃經》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《俱舍論》等等經論，也同樣常常引用上座部經典的內容。從中我們能知道龍樹菩薩、世親、無著菩薩，乃至於眾多古時候的印度修行成就者，對於上座部經典有多麼重視。可以說，離開原始佛教上座部經典中的佛所說法，離開這個世間佛陀親口演說的這些思想理論，大乘佛教的經論和行法就建立不起來。

漢地的不少大乘佛教修行者，普遍對於上座部經典不很重視，稱上座部經典是小乘經，稱這些修行者是小乘的修行者，覺得這類修行者是以自了為目的，心量狹小沒有智慧。這種觀念有它歷史的原因，在魏晉南北朝和隋唐時期，中國大乘佛教正是蓬勃發展階段，缺乏從原始佛教到大乘佛教發展和演變的詳細資料，那時候普遍把原始佛教和大乘佛教割裂開看，造成過分貶低原始佛教的風氣，一些祖師大德對於上座部經典的判斷定位，流露在文字注疏中，那些說法一直影響到今天。

修行者需要回歸理性化的行法實踐

對於上座部經典的誤解，只是佛教中眾多誤解中的一個，和歷史背景、文化背景相關，特別是和經典背景、和經典解讀相關。

再比如，我們今天說到佛教經典，大多認為是從梵文翻譯過來，認為佛陀本人也應該講梵文，而事實遠非如此。印度各個地方的語言都不相同，佛陀時代，梵文並不是通用語言，佛陀允許使用任何語言來宣講其所說法，很多經典並非梵文書寫。況且古時候交通訊息不發達，漢地的修行者要對遙遠印度的事情做出判斷，並非易事，即便有少之又少的中國僧人到達印度，以當時的條件，要看到完整的佛教演變歷史還是不容易，遠不像現代學者那樣，能夠掌握充分資料，能夠利用國際空間廣泛交流集思廣益。現代學者從經典考證、文化演變、文字演變等等因素所得出的不少論證，都比古人詳實準確得多。

所以，站在今天的立場來看，現代的修行者，特別是知識份子修行者，更有條件看到完整的佛教行法理論，也更有能力利用這樣的行法理論來定

位自己的行法實踐，從而進入到理性的修行實踐中，而不是僅僅停留在民間信仰的層面上。

前面把《華藏世界品》生起次第、生起結構講清楚了，華藏世界海無量世界怎麼成就也就清楚了。修行者要成就圓滿的華藏莊嚴世界，首先是要到達報身世間智慧地，以甚深智慧入一切法，才能了知無量莊嚴世界如何生起和呈現。

華嚴經看上去雖然很複雜，但是這部經的演說結構非常清楚、非常規整。經文中所有的演說模式都是釋迦牟尼佛時代所建立，龍樹菩薩之前，這些行法理論是散落在廣大的佛教經典中，是龍樹菩薩把所有的經典全部證得，把佛陀的所有理論總合在了一起。如果沒有龍樹菩薩，後代的修行者還是要在所有經論中，才能看到完整的佛教行法理論。龍樹菩薩把華嚴經集結出來，帶到世間，這對後代的修行者來說，非常稀有難得。

從整體結構入手學習華嚴經

我們前面提到過，中國文化崇尚理論性的說法，把理論框架搭建好，細枝末節可以留給修行者任運發揮，而印度民族是演說型的，是通過大量文字演說來把思想體系凸顯起來。

以往的很多修行者只是專注華嚴經的經文，而不關注這部經的演說模式和結構，因此當文字演說深入微細，就會迷失在文字中，這就是古人所說的：『一葉障目，不見泰山』。

華嚴經好比一座宮殿，如果只專注在這座宮殿的一磚一瓦一章一句，卻看不到宮殿的整體架構和成就意義，那麼就算熟悉其中再多的章句細節，對於華嚴經也還是一無所知。因此我們這一次介紹給大家一種新的學習方法，是從結構入手，先看到華嚴經的結構全貌，明確這部經在佛教中的獨特定位，然後再逐步走進去看文字細節。

生起無量法中的最初一法

前面介紹了如何從一法生起無量法，那麼當具體認識某一法，應該以什麼樣的模式入手，這一法的性相體用、生住異滅、因緣流轉是怎樣，這就要認識這一法的最初種子。

種子是指生起無量法的最初一法，我們看到山河大地，生起一念作意，這個作意就是種子，從一念作意生起無量覺知觀察和甚深思惟，由此到達無量世界無量法。經典中常有問法主問法，這是最常見的種子生起，有問法才有佛菩薩的廣大演說，有佛菩薩演說才有修行者行法成就。

如果沒有覺知思惟，沒有令智慧法生起的種子，華藏世界再怎樣莊嚴殊妙都不能到達，這和聞法模式的行法不同，聞法模式的行法以三法印為核心，出離一切法分別執著，視一切法皆是無常，一切國土皆是危脆，皆當遠離。華嚴行法是以自性智慧生起為核心，一念生起即是道種，以道種智成就莊嚴法界，世間一切法皆是實相。

對一法的認識，因為眾生種性不同，生起的覺知受用也不同。比如要認識一顆蘋果，蘋果是一法一相，數學家、生物學家、營養學家，大人小孩等等種類，對於蘋果的認識方法不同，得出的說法論斷也不同。蘋果的一法一相，本自離文字言說、離心緣思惟，但是隨著不同眾生的一念作意，會有不同的說法論斷。所有種類的覺知思惟和說法論斷，皆是從蘋果的一法一相而生起，所有的這些生起構成了關於這顆蘋果的無量法，而無量法總合一起即是入於華藏世界。

從聲聞種性的立場來看，共法世間的這顆蘋果即是實相，因緣所生體性空寂，一切眾生不共法報身世間針對這顆蘋果所生起的覺知思惟和說法論斷皆是幻相，凡所有相皆是虛妄。但是從菩薩種性立場來看，不同種性的眾生，在不同的因緣下，針對這顆蘋果所生起的不同種類覺知思惟和說法論斷，最終要看與這顆蘋果、與這個因緣是否相應，相應即是實相。有因緣所生，有覺知思維才會有道種智生起，才會有莊嚴法界無量法顯現。前者聲聞種性所處的階段即是染淨法模式的修行階段，後者菩薩種性所處的階段，即是空有法模式的修行階段，二者的最初一念截然不同。

因此，對於這顆蘋果來說，體性空寂了不可得是其實相，討論其種類、大小、顏色亦可是實相，討論其成分、味道、功用同樣亦可是實相。菩薩種性所認知的諸法實相，不單是聲聞種性所認為的蘋果一法體性空寂了不可得，同時也能對蘋果這一法的生住異滅、成住壞空，這一法在不同種性眾生世界的種種差別、種種解讀、種種判斷了了分明無有障礙。

事實上，若以清淨心觀一切法，則一切法皆入般若波羅蜜，皆是實相。菩薩行法以般若智慧為法印，是要了知所有眾生種性中云何生起無量法。對菩薩種性來說，所有種性的眾生所生起的無量法皆可是實相。

也就是說，針對不同種性的眾生，諸法實相的意義並不相同。

生命中任何一法皆是到達莊嚴法界的種子

修行者欲要生命自在解脫，欲要成就無上正覺，這是到達莊嚴法界無量法的最初一法，這一法是依於生命本身所生起。生命中有無量因素，每一因素皆是到達生命自在解脫的種子，是到達無上正覺的種子，亦是到達莊嚴法界無量法的種子。從種子生起到莊嚴法界呈現，是依修行者種性和行法模式來決定，當我們以三法模式演說，或者四智法模式演說，生命的表現形式是不同的。經典的演說模式即是修行者種性與具體行法的呈現模式。如果對於所有演說模式都能明瞭通達，就是知一切眾生種性，知一切法生起、知一切法因緣、知一切法體性、所住、顯相、滅壞、力用等等智慧的建立，在經典上來說就是往詣一切世界一切法無有障礙。

從一法生起無量法，每一種生起的模式，每一層圍繞都是一個世界。這一法並不固定，這一法可以是生命本體，可以是整個世界，可以是一草一木，可以是一個念頭。所以不能把一法概念化，任何一個念頭生起都是一法，從這一法無限展開，每一層展開都是無量法，無量法就是無量世界。所以，這個世界不是世間人說的大小遠近可以衡量，無量法展開就是無量世界顯現。

在佛經中，特別是在華嚴經中，這一法一相一個念頭、一個生滅、甚至一個世界，就稱作一粒微塵。佛經中說到微塵不是用大小來衡量，微塵可以是須彌山，也可以是一草一木一個念頭。一法生起不再微細拓展時即是微塵，從這一微塵再繼續微細拓展到無量法時，這粒微塵就是一個世界，這個世界中的每個微細念頭的生滅顯相又是微塵，層層無盡。

一個大劫和四個中劫

佛門中所言『芥子納須彌』即是如此，芥子可以變成須彌，須彌亦可成為芥子，並非芥子之外別有須彌，須彌之外別有芥子。

芥子即是微塵，是生起無量法的最初一念，一念生起和落下就是一次生滅，一次生滅就是一座須彌山，因此須彌山不是固定的。念頭的生起落下，在佛經中講就是一次成住壞空，一次生住異滅，就是一大劫。一個大劫分作四個階段演說，就是四個中劫。四個階段可以是成住壞空，可以是生住異滅，也可以是四智法或者其他形式，是這樣的關係。因此不能用世間的空間大小或者時間長短來衡量，要看演說哪一法，一法總體的呈現就

是一大劫，分作成住壞空或者生住異滅，或者圍繞這一法生起觀察思惟言說解義，按照四智法的形式展開，即是四個中劫。

比如說太陽系是一法，這一法的成住壞空是一大劫，而我們腦海中一個念頭生起落下，亦有成住壞空的所有法，亦是一大劫。對於太陽系的成住壞空可以生起無量演說，而對於一個念頭的生起落下也可以有無量演說，兩種演說平等平等。

一個中劫和二十個小劫

佛教理論中，一個大劫是四個中劫，一個中劫是二十個小劫。

那麼為什麼一個中劫是二十個小劫？這就需要明瞭佛教經典的演說模式，這個演說模式在華嚴經中亦是反覆出現。總體來講，一個大劫代表一法總相，四個中劫代表從總相生起四個階段諸法分類，二十小劫代表每個階段諸法分類的甚深微細演說。

一法生起	最初一法：體和用二十波羅蜜演說			
四個階段	大圓鏡智	平等性智	妙觀察智	成所作智
八十演說	二十波羅蜜	二十波羅蜜	二十波羅蜜	二十波羅蜜

在華嚴經中，二十小劫代表體和用兩種模式的十波羅蜜演說生起，合在一起是二十個波羅蜜的演說模式，即是二十小劫。如果把這二十波羅蜜算作一法，總合在一起就是二十一法。以這個模式可以到達生命中的所有法，所以法數二十一也就代表了無量法，代表所有法。

二十一法代表一個中劫的演說，四個中劫八十四法代表一個大劫的演說。法數中的八萬四千代表生命中的所有法，思惟可知其義。

二十波羅蜜代表十波羅蜜的作用生起，其核心還是以十波羅蜜為說法種子。華嚴經中，任何一法生起無量法皆是按照十波羅蜜的體用模式展開。『展開』是指一切法依次生起，此十波羅蜜即是一切法種子的說法模式。一法種子以十波羅蜜為演說模式，次第生起世間顯相，以四智行法來演說，總體上就是生起四十個波羅蜜法。這四十個波羅蜜法在華嚴經普光明殿即是四十位行法，修行者有了這四十位行法，才能到達華藏世界。

經典中說到劫數，說到增減，意味著行法和智慧上的甚深微細次第生起，並非以世間的時間加減所能計算。世親菩薩在《俱舍論》中告訴我們，劫的體性是五蘊法，是依五蘊身所能建立的微細覺知智慧。

以十波羅蜜為說法種子從一法生起無量法

至於為什麼要以十波羅蜜的形式來生起一切法演說，這需要再明瞭佛教中十波羅蜜法是如何建立。這個話題看上去簡單，實質上牽扯到很大一套理論體系，需要瞭解佛教的不少理論知識、經典集結模式的歷史演變、佛教行法理論設立等等說法。十波羅蜜並不是佛陀在最早的經典中所使用的演說模式，對於十波羅蜜也有很多不同的解讀。具體內容的理解可以參考前面講到的十住到十地的演變過程。

十波羅蜜作為生起一切法的說法模式，在華嚴經中就是《世界成就品》，這一品說到世界成就有十種事，那十種事就是回答為什麼一切世界是以十波羅蜜的形式生起。一切世界一切法即是法界中一切法，修行者認識無量世界無量法界是從這十個方面來開始。認識的開始就是種子顯相的開始，也就是報身世間覺知思惟勝妙智慧的生起。

比如要認識一山一水，山水本身是法界中的一法一相，認識山水是從十個方面來生起覺知思惟，當從十個方面開始對一山一水生起覺知思惟的時候，這十個方面就是世界成就的開始。世界成就並不是說沒有山水，要創造一個山水，無中生有的創造是外道法。華嚴經是演說自性圓滿覺悟的經典，法界中的無量法是常住法，隨緣生滅無始無終。生命的自在解脫和無上正覺，首先要從報身世間智慧成就開始。

華嚴行法的核心是菩薩道種智行法，是般若智慧的具體呈現，可以到達一切世界的一切法，演說模式非常微細，明瞭演說模式是華嚴行法的重要部分。目前我們還只是給大家介紹一切法如何生起的模式，做不到一法一法的詳細說明。我們首先要明瞭華嚴經的演說模式和經文結構，提醒大家走入華嚴經的時候，以往修法模式中的很多理念需要怎樣調整。比如念劫長短的問題、介子納須彌的問題、一法生起多法的問題、諸法圍繞的問題等等。這些基本的理念不調整過來，到華嚴經正文解讀的時候，就容易用聞法模式來進行，那就不是華嚴行法了。

第十六講

前面給大家彙報了關於一法生起無量法的模式問題，說到了一層圍繞、兩層圍繞等等。一層兩層圍繞生起無量法，很多時候是組合在一起的，同樣的圍繞、同樣的生起，可能這一法是這樣展開，另一法是那樣展開，每一法展開，一定是和這一法的生起因緣相關，這樣就不會脫離這一法的屬性，根據一章一句來片面理解佛陀的說法。佛所說的經文都是有因緣，有上下文語義環境的，如果根據一句經文一句話來理解佛陀所說法，很容易被斷章取義，被移花接木。

解讀經典要回到佛所說法的真實意義

《大涅槃經》列舉了幾十種錯解佛意的情況，大多都是脫離佛陀的說法環境斷章取義造成的錯謬。佛陀時代尚且如此，我們這個時代，佛教經歷了兩千多年的流傳，宗派思想古今說法匯集在一起，如果修行者沒有能力到經典中查看佛所說法的本來意義，情況就可想而知。末法時期的堅固鬥爭，很多就是不正知見造成的，鬥爭的雙方似乎都有經典作依據，都以為可以代表佛所說法，彼此攻擊毫不留情。

那麼是不是經典有矛盾呢？不是的！主要是經典被斷章取義，遠離了它本來的意義。我們前面介紹過佛教的三轉法輪，每個階段的說法，甚至每部經的說法，其因緣和成就目標都不一樣，需要嚴格加以區分。鬥爭堅固的各方雖然都能拿出經典依據，但如果只是尋章摘句，脫離經文環境，以一章一句代替佛說法的完整意義，顯然會出現問題。

比如《金剛經》中須菩提長者講到，如果自己說得須陀洹、得阿羅漢，世尊就不會授記自己得須陀洹、得阿羅漢。然而世尊在《佛說阿彌陀經》中卻明確有這樣的說法，『舍利弗！當知我於五濁惡世行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提』。那麼如果對比《金剛經》所言，世尊是否得無上正覺呢？如果說世尊得無上正覺，就是違背《金剛經》所說，如果說世尊不得無上正覺，又是違背《佛說阿彌陀經》所說。

此種即是針對不同經典說法不同的情況。

再比如，五種譯本的《無量壽經》中，阿彌陀佛所發大願內容不盡相同。後漢與東吳譯本中的阿彌陀佛有二十四願，曹魏與唐朝譯本中的阿彌陀佛有四十八願，北宋譯本中的阿彌陀佛則有三十六願。雖然這些大願內容大同小異，但亦有參差。從凡夫外道、二乘聲聞、權教別教的立場來看，阿彌陀佛究竟有多少願就成了問題？不同譯本中的不同內容，是阿彌陀佛造成的，還是釋迦牟尼佛造成的，亦或是阿難尊者、譯經師等等造成的呢？如果極樂世界只是化身世間某個特定的世界，法藏比丘成就極樂世界時所發大願亦應只有一次，大願內容亦應固定不變。

此種又是針對相同經本，不同譯本而內容不同的情況。

經典上曾經記載須菩提長者與佛陀論義，長者問佛陀如何才能得佛授記成就無上正覺，佛陀回答，要得無生法忍。長者繼而要確認佛陀的說法，於是問到，是不是得無生法忍，就能得佛授記？佛陀回答，不是。長者又再問，是不是不得無生法忍，就能得佛授記？佛陀回答，亦不是。

不論長者說得與不得無生法忍，佛陀的回答皆是否定。

於是長者第三次詢問，修行者如何才能得佛授記成就無上正覺？佛陀回答說，要得無生法忍。

這就是般若的意義。長者以有所得心要得佛授記，就不能得無生法忍，即便重複佛說的話，依然錯謬。要以無所得心才能得無生法忍，才能得佛授記成就無上正覺。佛陀成就無上正覺，恰恰是於一切法無所得。正如《圓覺經》中佛告金剛藏菩薩所言：『未出輪迴而辨圓覺，彼圓覺性即同輪轉』。佛所說法，隨修行者種性不同，解讀意義亦不相同。

此種又是針對同樣的言語，不同的說法主表達意義不同的情況。

由此可知，修行者看待佛經的一章一句，要有準確的解讀方法，經典章句和說法因緣相關，又和經典類別相關。這裡這樣說，那裡那樣說，要看兩個說法是不是針對同一情境而言，種性不同，說法也不同。

修行者需要開啟報身世間的行法模式，對於種種佛所說法，要能回到那部經典中，回到說法環境中，才能真正理解它的實際意義。

根據說法環境確認經典演說的行法模式

一般來說，一部經可以分作序分、正宗分和流通分三部分。在序分的

經首部分，總體上就已經說明了這部經的行法模式和成就模式。正宗分部分，根據設立說法環境、說法因緣、問法主種性、所從來處，以及說法主、說法主的種性等等因素，詳細提供具體的行法內容。流通分是指這部經在世間具體的呈現方式。

說法環境、說法因緣以及法主和問法主在這三部分中都可能出現，明瞭這些因素對於解讀具體經文非常重要。

比如說，如果見到經典上有佛與菩薩眾、比丘眾演說東方某個世界、某尊佛的國土情況，那麼一定要根據佛、菩薩眾、比丘眾、上首菩薩、東方不動智慧等等這些因素來理解佛所說法，這樣才能準確地將佛的說法轉化到行法上，完整準確地轉化過來即是成就這一行法，就能到達這一行法的成就地，東方這尊佛的國土境界在生命中即能現前。

再比如，阿彌陀如來的西方極樂世界和兜率天內院彌勒菩薩淨土，雖然都是淨土，但是二者的行法模式不同，經典的演說模式也就不同。淨土宗經典主要是演說阿彌陀如來極樂世界的行法模式，就是以西方妙觀察智為核心所建立的行法模式。西方極樂世界強調修行者的自受用建立。法相唯識經典主要是演說彌勒菩薩兜率天內院金剛種性的行法模式，是講圓滿微細入世間智慧法，是華嚴經十迴向位所能到達的行法。兜率天內院的行法強調金剛種性智慧建立。法相唯識行法要見性之後才能生起的道種智行法，是彌勒菩薩在世間示現成佛之前的行法。

生起無量法的模式在佛經中很常見，但並非一定是一法一法的完整演說，很多時候，在一部經中，只是根據當時的說法因緣來說某一類型某一法的成就模式，並不會是完整體系的演說。

解釋經典並非講得越高越究竟越好

那麼如何鑒別眾多經典各自的成就所在呢？

華嚴經包含了佛教完整的行法理論體系，從初發心到如來地的所有行法，都有清晰明確的建立，如果透過華嚴經來看待一切經典的話，就能看清楚這些經典的具體定位，定位清楚了，那部經的成就行法就清楚了。由此也可以看出，每部經有每部經的行法模式，都準確對應某個位次的行法，每個位次的行法都是關鍵行法，並不是每個位次的行法都要到達如來地。有些講經師喜歡把每部經都說到如來地，好象這樣才對得起佛陀，這是不

正確的。佛陀的教法是一個完整系統，哪一部分都重要，哪一部分都需要準確理解。只有世間人才會分別執著，攀比論斷，說這個好那個不好，佛陀怎麼偏心某個法門。佛在經典上講，佛所演說的一切法，『初善、中善、後亦善』，佛法像蜂蜜一樣，『中邊皆甜』。

所以，我們明瞭經典解讀，能夠準確走入佛教眾多經典中，每一個行法都是修行者需要成就的，不能說這個好一點，那個差一點。

在華嚴經之前，佛教系統是分開演說的，到了華嚴經，龍樹菩薩把一切經典都總合在一起，讓世人看到了佛教的完整理論，這是非常了不起的整合，如果不是把佛陀時代的所有演說完全證得，這個工作就做不到，也就是說龍樹菩薩如果不能深入龍宮，這個工作就做不到。

從經典演說轉化到行法，如果能明瞭佛陀的演說模式，能夠準確成就到佛所演說的真實意義，即是見到那一尊佛。我們最熟悉的有過去七佛、未來彌勒佛、毗盧遮那佛，還有華藏世界海中有無量無邊佛，十方諸佛都是不同行法模式下的成就地。真正的華嚴修行者，一念生起即是入法界行法的開始，並且不但能入法界，還能和十方諸佛的行法相應。

華嚴經三個演說處所之一：菩提場

前面介紹了華嚴經在三處演說：菩提場、普光明殿、入法界，這三處代表了生命中『佛法僧』三個核心因素。華嚴經的三個演說處所是生命這一法的三種不同顯現形式，也就是從生命這一法按照『佛法僧』的模式生起三法演說，這是華嚴經最初一層的結構，也是整部華嚴經的結構。這三處中的任何一法都需要在生命這一法的範疇來詮釋。

	生命	演說處所	經文語言	經文分量
第一處	佛	菩提場	摩竭提國阿蘭若法菩提場	六品
第二處	法	普光明殿	如來地一切法、身心覺知一切法所在處	三十二品
第三處	僧	入法界	室羅筏國逝多林給孤獨園	一品

菩提場這一處是演說生命中『佛』這個因素。菩提場是生命本有的圓滿成就地，包括一切智慧光明和一切法功德呈現。生命中的一切法都是從這裡生起，在這裡呈現。

菩提場這個名字中，『菩提』的意思是覺悟，在梵語中，菩提、菩薩、覺悟、佛這些字都是同一詞根。在漢地，佛陀和菩薩是不同的概念，但是在梵語中是同樣意義，因地稱作菩薩，果地稱作佛陀。『菩提場』就是指

佛所在之處，覺悟所在之處。對於修行者來說，智慧力生起處、微細觀察勝妙思惟生起處即是菩提場，智慧力是依照身心覺知的一切法生起，依照自性地一切法生起，那麼身心覺知的一切法即是菩提場。身心清淨智慧明達即是華嚴經的經首所說的『阿蘭若法菩提場』。

所以簡單來說，菩提場會就是佛所在處這一會，到達自性地圓滿覺悟之後，身心覺知的一切法，自性地一切法所能顯示的就是菩提場會。

華嚴經三個演說處所之二：普光明殿

普光明殿這一處是演說生命中『法』這個因素。這一處演說華嚴經四個階段的六位行法理論，演說一切眾生從凡夫地到如來地是怎樣的行法次第，演說修行者怎樣一步一步到達生命的圓滿自在解脫。圓滿自在解脫的成就處，就是菩提場會六品經文所描述的那樣。如何到達那個成就地，就是普光明殿這一處的諸位行法理論。

在佛經中，『光明』是指自性智慧生起應用，普光明殿就是指自性本具的報得智慧地。從十信位到等妙覺位都是在普光明殿演說，其中的意義很明確。從修行者的立場來看，到達十迴向位的修行者可以放光，到達十地位的修行者可以放眉間光，到等覺位就能放通身光等等，這在華嚴經中都很清楚。華嚴經六位行法諸會演說中，都有如來放光，講的就是自性智慧生起，能帶領修行者入十方法界明瞭一切法。

《無量壽經》中講阿彌陀佛又名十二光如來，修行者成就實報莊嚴土的時候，那個十二光如來就帶我們到達自性地的普光明殿。

《圓覺經》亦是佛陀在普光明殿宣說，這一會是佛陀與一萬菩薩俱，十二大菩薩為最上首，佛與文殊、普賢、普眼、金剛藏，彌勒等等菩薩宣說這部經的勝妙義理。

華嚴經三個演說處所之三：入法界

入法界這一處是演說生命中『僧』這個因素。這一處演說智慧成就之後的無量入世間清淨行法。八十華嚴的《入法界品》，即是四十華嚴的《入不思議境界普賢菩薩行願品》，普賢菩薩行願品針對的就是自性地『佛法僧』中，『僧』這個因素。華嚴經中的菩提場會有《普賢三昧品》，

普光明殿妙覺位有《普賢行品》，都是直接針對生命本體中『僧』這一因素的行法演說。這些地方和《入法界品》直接勾索意義相同。在華嚴經中，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩分別代表的就是自性地『佛法僧』。

在華嚴經普光明殿的行法理論中就更能看清楚，在第八迴向位以後，開始生起普賢菩薩法界行法用心，第八地位以後開始入普賢菩薩法界行法。第八迴向位之前的行法都是偏向於自性地智慧法。與此相應，在《入法界品》善財童子五十三參中，第七迴向位和第八迴向位兩參，分別是觀自在菩薩和正趣菩薩。觀自在菩薩住在普陀山，正趣菩薩從東方而來住輪圍山頂。這兩參是告訴修行者，兩位菩薩之後的行法，是從自性地智慧山頂，回到世間興起入法界行法，開始進入普賢菩薩法界。密法中的很多經典都是演說普賢菩薩法界行法，這些亦能表明，入法界行法即是普賢菩薩法界行法，是以智導行的入世間清淨行法。

所以，生命一法以『佛法僧』的形式生起三種演說，即是華嚴經的三個演說處所，這三處包含了生命中所有法。佛教中有三皈依：『皈依佛、皈依法、皈依僧』，修行者學習華嚴經，走入華嚴行法，即是名副其實的自皈依『佛法僧』。

從總體結構來看，華嚴經的三個演說處所是生命一法的第一層生起，從這三處生起生命中的一切法。

三處諸品解讀需遵循各處說法的核心意義

華嚴經結構的第二層，是基於這三個演說處所，分別按照一定模式演說一切法。修行者需要明瞭每一處是如何生起無量法。

必須明確的是，第二層圍繞的一切法，一定要符合第一層圍繞的屬性。我們介紹準確的經典解讀方法，不是只給大家概念化的讚歎。很多華麗的讚歎能夠讓我們在初學階段，生起對佛教的信心和恭敬，但是生起內在覺知模式的行法，要進入實際的行法實踐，那些概念化的讚歎沒有用途。概念化的讚歎由於沒有行法細節、沒有行法標準，不能轉變到具體的成就地，這種讚歎就會變成妄想。

在《無量壽經・法藏因地品》中，世間自在王如來告知法藏比丘，『如所修行，汝自當知。清淨佛國，汝應自攝』，這是明確說明，極樂世界清淨國土殊勝莊嚴一切法，是靠修行者於所行法明瞭自知自證所得，不

是靠對世間自在王如來有多少高尚的讚歎所能獲得。在《楞伽經》中佛陀亦對大慧菩薩說『第一義者，聖智自覺所得』，意義是一樣的。

對於佛教已經生起信心，已經開始具體行法實踐的修行者，不要只停留在對諸佛境界華而不實的讚歎上，要腳踏實地深入經藏，切實去體會佛所說法的真實意義，這比什麼都來得紮實。

佛教修行者三皈依的皈依文是這樣三句話：『自歸於佛，當願眾生紹隆佛種，發無上意。自歸於法，當願眾生深入經藏，智慧如海。自歸於僧，當願眾生統理大眾，一切無礙』。這三句話出現在華嚴經普光明殿《淨行品》，是文殊菩薩所說。從三皈依能夠判別自己是不是一個真正的佛教修行者。

第一處：菩提場一會六品

華嚴經第二層結構在三個演說處所分別展開。

首先是菩提場這一處演說一會六品經文。

如果前面說的華嚴經三個演說處所是生命一法按照『佛法僧』模式生起第一層圍繞的話，菩提場會的六品經文，是演說生命一法中『佛』這個因素。這六品經文又按照體用模式，分別演說『佛法僧』的表現形式，這就生起華嚴經的第二層圍繞。

			本體	力用
生命一法	第一處菩提場	佛	世主妙嚴品	世界成就品
		法	如來現相品	華藏世界品
		僧	普賢三昧品	毘盧遮那品

『體用』分開的『佛法僧』展現，即是菩提場會六品經文。前三品是《世主妙嚴品》、《如來現相品》、《普賢三昧品》，演說『佛法僧』的本體展現。後三品是《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，演說依照本體生起的力用。

菩提場會六品經文必須在『菩提場』這個因素下來詮釋，也就是要在生命中『佛』這個因素下來詮釋，像《如來現相品》、《普賢三昧品》，雖然從『佛法僧』的結構來看，這兩品是演說『法』和『僧』兩個因素，但是必須要在『菩提場』這個前提下來詮釋，這兩品不是講行法理論和行法實踐，而是講佛地的圓滿智慧和一切法顯現。《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》也是一樣，都必須要在『菩提場』這個因素下來詮釋，

不能解釋到具體的普光明殿行法理論上去，更不能解釋到凡夫地行法上去。

六品經文是相對於生命這一法的第二層圍繞。

第二處：普光明殿六會三十二品

第二處是普光明殿，演說四個階段的六位行法，三十二品經文。

六位行法是按照過去人的說法延續下來的，是按照經首來劃分的，如果按照佛陀時代的行法理論來劃分，六位行法中十住到十地是單獨的四智行法，是完整一體的菩薩道種智行法理論。六位行法分作四個階段，對應佛陀時代行法理論的四禪與四果。當然，這裡的四禪與四果，需要按照華嚴經圓教行法理論來劃分和詮釋。

我們目前還是按照六位行法來解說，比較容易記，六位行法是指十信位、住行向地四位，等覺妙覺合成一位。

六位行法一共有七處經首，其中最後一處經首在《離世間品》，是普光明殿行法理論的最後一品，代表普光明殿這一處的圓滿成就，配合六位行法理論，我們還是遵循六會結構，等覺妙覺到達如來座前算是一會。

<table>
<tr><td rowspan="4">生命
一法</td><td rowspan="4">第二處
普光明殿</td><td>十信位</td><td colspan="4">六品</td></tr>
<tr><td>四智行法</td><td>十住六品</td><td>十行四品</td><td>十迴向三品</td><td>十地一品</td></tr>
<tr><td>等覺位</td><td colspan="4">六品</td></tr>
<tr><td>妙覺位</td><td colspan="4">六品</td></tr>
</table>

普光明殿這一處總體上就是生命中智慧報得成就處，一切智慧皆從這裡生起，也最終到這裡成就，所以稱作普光明殿。普光明殿六位行法是依『普光明殿』這一法繼續生起的六位行法，是針對生命一法中『法』這個因素而建立。這六位行法就是華嚴經生命這一法的第二層圍繞。這一處的所有法需要在『普光明殿』這一屬性下來詮釋。

我們前面說，般若智慧出於本體、自內顯發、周遍完備。此處的普光明殿六位行法即是生命中出於本體、自內顯發、周遍完備的般若智慧生起處和成就處。六位行法是有規則、有次第、有系統地建立起來的。

第三處：入法界三會一品

第三處是入法界，演說三會一品經。

入法界這一處一品經，代表普光明殿行法理論總合為一，生起入法界行法。這一品是針對生命一法中『僧』這個因素而建立，所有演說也需要在『入法界』這個屬性下來詮釋。雖然只有一品，但是八十華嚴《入法界品》有二十一卷，在四十華嚴有四十卷，所以這一品的分量並不小。

將普光明殿行法理論總合為一，生起《入法界品》的無量行法，意味著行法雖然是次第成就，但也是隨緣生起。這就需要清楚明瞭次第行法中每一位行法的具體細節和成就標準，並不是指今天修聲聞乘，明天修十住位，後天是十地位，不是這樣！

生命一法	第三處入法界	世尊逝多林本會
		文殊菩薩福城東大塔廟會
		善財童子五十三參入法界會

生命中有無量法，哪一種行法因緣生起就會有哪一種行法相應。華嚴行法是在身心覺知的一切法中，在生死法界不斷磨練、不斷精進，最終到達無上正覺。華嚴行法中的七住、七行、七迴向、七地之前，都有有為法生起習氣，哪一種習氣生起，行者就需要生起相應的行法對治，對治的原則就是一心清淨無所住，智慧增長修法精進無有窮盡。

一念無明習氣和自性地一切法生起習氣

有法習氣生起，並不意味著修行者退轉到凡夫地。有法習氣的核心是一念無明，凡夫種性眾生沒有智慧，才會有善惡染淨、貪瞋癡慢、分別執著，造作罪業後有不絕。華嚴經初住位以後的修行者，建立內在覺知模式的行法，有法習氣生起惡緣現前時，能生起微細觀察和覺知思惟，並且明瞭如何對治，明瞭如何生起相應行法。

從華嚴行法理論能夠看出，七地以前的修行者都會受到有法習氣的影響，但是從七住乃至從初住開始，修行者即已經明瞭如何對治。

消除有法習氣並非一步到位一蹴而就，而是在無數次行法實踐中逐漸到達，每一次對治行法生起都是一次智慧增長的經歷，乃至無上正覺也是在這樣的過程中得以現前。

有法習氣源於一念無明，源於凡夫種性的不如理作意，而一切法生起習氣源於根本無明，二者完全不相同。不同種性的修行者對於有法習氣的對治方法各不相同。大乘菩薩是以般若智慧為核心，將一念無明生起轉成道種和道種智，遠遠超越聲聞緣覺種性的行法。

事實上，修行者轉八識成四智，進入到內在覺知模式行法，從以染淨模式觀察一切法，轉到以空有模式觀察一切法。大乘菩薩以般若智慧到達一心清淨，觀察一切有法皆是智慧法，皆是諸法實相，娑婆世界亦是莊嚴法界。

有修行者以為消除有法習氣是要消除一切法生起習氣，甚至要消除對於一切法的覺知思惟，這是不正確的。佛在很多經典上都申明這一點，修行者不能以息滅覺知思惟，以識的息滅來證得大涅槃以出離生死。

華嚴經四智行法中，十行位以後的行法都是要生起觀察覺知思惟的行法，大乘菩薩並非息滅第七意識作用。凡夫種性不如理作意使眾生身處南閻浮提，身處六道輪迴，但是大乘菩薩的了別作意、勝解作意、精進加行作意等等如理作意，卻可以帶領修行者遠離凡夫生死，是菩薩道種智行法中不能缺少的重要因素。

從究竟處來說，根本無明即是根本智，一念無明即是差別智。華嚴行者到達七住位乃至初住位，即能對治一念無明，能將有法習氣轉成道種智慧，而要破除根本無明的影響，卻要到等覺位以後才能完成。

從凡夫種性到阿鞞跋致

凡夫種性的有法習氣沒有消除乾淨，如果修行者能夠生起對治行法，同樣可以做到一心清淨。這在淨土宗就是往生凡聖同居土和方便有餘土，乃至於第七地之前的實報莊嚴土。凡聖同居土的修行者靠聽聞善知識教誨，聞法信行到達一心清淨，方便有餘土的修行者靠種種禪定到達一心清淨，實報莊嚴土的修行者靠般若智慧的建立到達一心清淨。

凡聖同居土、方便有餘土的修行者雖然都可以到達一心清淨不退轉，但並非靠生起般若智慧所到達，這是聞法模式的不退轉，佛在經典上稱作是入阿鞞跋致性。靠般若智慧力成就的一心清淨不退轉，經典上稱作是入阿鞞跋致地。我們前面介紹過淨土宗成就阿鞞跋致的問題，四土往生者的阿鞞跋致成就意義上是有差別的。

佛在經典上說，阿耨多羅三藐三菩提、無上正覺在不同的行法次第，針對不同行者種性，名稱也不一樣，最初即是阿鞞跋致。然後隨著行者種性的提升，行法增進，智慧生起，無上正覺又被稱作般若波羅蜜、無生忍、無生法忍、不動地等等，最後才是無上正覺。

修行者的目標是成就無上正覺，那麼就要知道無上正覺在不同的修法階段是什麼名相什麼特徵，這樣才能知道最終能否到達無上正覺。

從佛教行法理論上說，修行包括兩大方面的內容，一是成就般若智慧，二是成就無量行法，前者對應華嚴經普光明殿六位行法理論，後者對應華嚴經的《入法界品》善財童子五十三參行法。

《入法界品》三會的核心意義

《入法界品》具體是在室羅筏國逝多林給孤獨園演說。『室羅筏國逝多林給孤獨園』在很多經典中又翻譯作『舍衛國祇樹給孤獨園』。這是入法界這一處在世間的具體顯現。這一處分作三會：世尊的逝多林本會、文殊菩薩的福城東大塔廟會、善財童子的五十三參入法界會。

入法界這一處仍然是按照『佛法僧』的模式生起，其中世尊逝多林本會是『佛』的具體顯現；文殊菩薩出善住樓閣往詣人間，在福城東大塔廟這一會是『法』的具體顯現；善財童子五十三參是『僧』的具體顯現。

入法界這一品在整個華嚴經結構中處在第一層，而這一處的三會是在第二層。這一品的所有法，必須要在《入法界品》前提下來詮釋。

從結構入手來學習華嚴經就不會顯得複雜。從大的方面來說，華嚴經依照生命中『佛法僧』三個因素生起三處演說，然後每一處再有各自的演說結構深入微細，這即是從生命一法層層生起無量法。修行者先把這部經的結構弄清楚，然後再做具體的消文，這樣，由於每一品的每一章每一節在華嚴經中所處的位置清楚了，再做消文註釋就會很準確。

菩提場會普賢菩薩演說後三品經文

我們前面大略介紹了菩提場會六品經文中《華藏世界品》的生起結構，也就是按照四智十方的模式從一法生起無量法的結構。

菩提場會的第三品是《普賢三昧品》。這一品之後的三品是：《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，都是由普賢菩薩演說。這樣我們就能明白，是從菩提場會的前面三品生起後面的三品，生起模式就是一切處的普賢菩薩行法。

這是簡單總結一下從一法生起多法這種模式在華嚴經中的具體體現，

隨著對於結構模式、密法言說的體會越來越深入，後面學習的時候，很多經文就不需要過多解釋，大家根據華嚴經結構，根據一層一層諸法生起的模式，自己就能體會到。

普光明殿會四智行法

再來看四智法生起無量法的問題，四智法說明白了，不但普光明殿的四位行法明白了，佛教中的很多相關問題也就清楚了。

我們前面說到了右旋模式，這是佛經中演說一切法的模式，右旋代表清淨法生起，代表正知見和正思惟的演說方式。右旋模式可以是四智法，也可以是三法、十二法、三十二法等等。右旋模式生起清淨世間一切法。相反，左旋模式就是凡夫種性八識染著世間一切法。

四智法清淨世間，是聲聞、緣覺、別教菩薩的成就處，是修行者自所住處。娑婆世界雖然是染著世間，可是佛在演說娑婆世界三界法時，也是按照四智模式來演說，代表佛陀是住在清淨世間來看待娑婆世界。這也說明，即便是娑婆世界，在佛看來同樣是清淨無染。我們學習華嚴經十信位的《如來名號品》、《四聖諦品》時就能明白，並不是身心覺知一切法之外別有四智法清淨世間，而是當智慧成就、清淨法種性成就的時候，我們所處世間即是四智法世間。

凡夫種性八識世間是魔所行處，魔所行處是生死染著世間，四智法世間是佛所行處，佛所行處是清淨法界，是智慧世間。

如果從世間相的角度來看，華嚴經的《十地品》是佛在他化自在天宮摩尼寶藏殿說，他化自在天就是我們這個世間，但是凡夫種性所能見到的世間和十地位行者所見到的世間不同。他化自在天既是魔所居處，也是佛在這裡講十地行法，示現成佛的地方。十地行法以後是等覺位入普賢菩薩法界。普賢菩薩法界行法是兩種世間皆無所住，皆無障礙的行法。

換句話說，普賢菩薩法界是指凡夫世間和清淨世間皆無障礙的行法世間，於兩種世間皆無所住才是普賢菩薩行法。

第十七講

前面給大家介紹了華嚴經的總體結構。

華嚴經三處演說的核心結構

華嚴經是生命這一法的三處演說，這三處是按照生命中『佛法僧』三個因素來確定，第一處菩提場是佛所行處，佛所住處，是生命圓滿究竟的呈現，一切世界一切法生起處皆是菩提場。第二處普光明殿是法所行處，法所住處，是生命中智慧報得成就處，講述從凡夫地到如來地六位行法理論。第三處入法界是僧所行處，是無量清淨行法成就處，在四十華嚴又稱作『入不思議解脫境界普賢菩薩行願品』，講述無量精進行法。

這三處演說是生命一法所生起的第一層圍繞，要在生命的一一法、所有法中到達無上正覺，都不能離開華嚴經的這三處演說。

華嚴經這三處演說，又各自生起無量法，各自生起的無量法又都是詮釋這三處的具體演說，這是華嚴經第二層圍繞。第二層圍繞的演說方式，還是以『佛法僧』為核心，但是增加了體用模式，增加了四智法等等因素。

其中第一處菩提場有六品經，按照體用模式演說『佛法僧』三個因素。第二處普光明殿有三十二品經，演說修行者從十信位，經歷四智行法，到達等妙覺位如來地的行法理論。第三處入法界有一品經，分作三會：第一會是世尊逝多林本會、第二會是文殊菩薩福城東大塔廟會，第三會是善財童子五十三參入法界行法。

菩提場會有六品經文，是按照體用模式來演說『佛法僧』三個因素。普光明殿六位行法中，十信、十住、等覺、妙覺都是六品經，和菩提場會六品經文結構相同，也是按照體用模式演說『佛法僧』三個因素。

普光明殿十住位是四智行法的發起處，十住、十行、十迴向、十地是完整的華嚴不共別教行法，也就是菩薩道種智行法，是圍繞四智法生起的詳細演說。

入法界三會是按照『佛法僧』體用合一的綜合模式演說。第一會是世

尊逝多林本會，將『佛』這個因素體用合一，表達生命中『佛』這個因素在法界中的具體呈現，按照經文來說，即是世尊在『舍衛國逝多林大莊嚴重閣』與無量大眾俱生起一切法。

第二會是文殊菩薩從善住樓閣出，往詣人間，在福城東大塔廟處演說無量法界修多羅，大海中有一萬諸龍發菩提心得不退轉。第三會是善財童子五十三參行法，是從文殊菩薩福城東大塔廟處發菩提心開始，歷經五十三參行法，成就圓滿菩薩道種智，最終到達普賢菩薩法界。

無量法生起即是華嚴海印三昧

對於華嚴經，我們先不要著急進入到具體的經文細節，先要把這部經的整體結構看清楚，然後一步一步深入學習，這樣在解釋哪一會哪一品時，就能清楚地知道所在位置，不會迷失在複雜的經文裡面。華嚴經演說無量法生起的模式明白了，這部經的總體旨歸就會呈現出來，諸法生起的規則就是具體的華嚴行法。

華嚴經在三處演說，代表生命一法生起三法，然後根據這三法再生起無量法。就好像大樹一樣，生命是一棵樹。樹根是生命本體，從這裡生起『佛法僧』三處演說是樹幹，然後再從樹幹生起無量法，每一法都是華藏世界海中的一個世界，總合起來就是枝葉繁茂無窮無盡的華嚴海印三昧。

這棵生命之樹就是菩提樹，沒有離開生命這一法，沒有離開生命中所有法。修行者真正回到自己的身心覺知，生起內在覺知的一切行法，最終就能到達生命中的所有法，到達極樂世界和華藏世界。禅宗六祖惠能說『何其自性，能生萬法』，萬法具體如何生起，華嚴經解釋得很清楚。

海印三昧可以洞徹無量世界無量法，當修行者明瞭如何從一法層層生起無量法時，海印三昧中的任何一法都可以到達。我們前面提到過，如果只知道總相殊勝莊嚴，知道世界無有窮盡，但是不知道怎樣到達，那麼這一切殊勝莊嚴、無有窮盡，終究還是妄想。只有修行者具備切實可行的方法到達那裡，妄想相才能轉成成就相。

我們學習的這部華嚴經，是佛陀一切演說法的旨歸，是修行者最終所要到達的殿堂。古往今來，不論哪一宗哪一派的祖師大德，沒有不把這部經擺在第一位的。這是大家能學習這部經的信心所在。

知見偏差和行法懈怠造成佛教末法時期

前面介紹了華嚴經的總體結構，大家應該逐漸能體會到這部經的演說模式，接下來是介紹詳細的華嚴行法理論。詳細的行法理論就是行法模式，我們主要是從解讀方法的角度介紹更多一些，經典解讀沒問題了，行法自然能準確生起。

華嚴行法是內在覺知模式的行法，經典解讀沒有問題，知見和觀察思惟就沒有問題，經典解讀本身就是行法實踐的一部分。修行者能夠隨時隨緣覺悟自己的有漏習氣生起，能夠加以對治、加以消除，這就是以智導行。能把理論應用到修法實踐中，最終才能逐漸生起普賢行法。普賢行法是如來座前的入法界行法。

般若智慧說到底即是密法，是要自證所得，不從外來。古往今來非常多的修行者都有輕文殊重普賢的傾向，這和行法模式有關係。不要說過去一兩千年前，就是一兩百年前，很多都是在聞法模式下來修行，不知道怎樣才是文殊菩薩所說的善用心智慧法。隋唐以後中國佛教行者基本都是宗派行者，佛教衰敗的原因是大多數修行者不去深入經藏，都想找到快捷便利的方法。其實如果仔細考證佛教在中國的發展還能發現，佛教衰敗的另一個原因是經典解讀出現偏差，不正知見、相似知見被不斷放大，被誤當作正法，佛教不斷被民間宗教化。後代修行者雖然有一些在精進行法上並不比古人差，但是成就卻不容易，主要就是在知見上出了問題，造成修法實踐南轅北轍，越是精進距離目標越遠。

佛陀時代就常常有弟子們誤解佛陀的說法，更何況現在的修行者，如果不能深入經藏聞佛教誨，不知道佛的說法因緣和演說模式，不知道行法次第以及如何準確地將佛的演說落實到行法實踐。這種修行不知道最終到哪裡去。

菩提場會中云何生起如來地一切法

菩提場會有六品經文，《世界成就品》是第四品。

我們前面介紹了，菩提場會六品經文是自性地『佛法僧』，按照體用模式生起演說，前三品說『體』，從體能生一切法。後三品說『用』，用是指一切顯相。總體上看，就是前三品生起後三品。

如何知道是前三品生起後三品？這即需要瞭解經典的演說方式。

經典是演說生命的文字，生命中的無量法是種子遇緣顯相所生起，是無為法生起。無為法生起是指並非靠思惟作意所能到達，按照佛陀的話說即是無加行力生起，按照現在的話來說，即是依照習性自然生起。習性就是種子，遇到適合的因緣，自然會起作用。生命中有無量多習性種子，有的是生命本有，有的是後天修行熏習獲得。

			本體	力用
生命一法	第一處菩提場	佛	世主妙嚴品	世界成就品
		法	如來現相品	華藏世界品
		僧	普賢三昧品	毘盧遮那品

比如說一切法成住壞空、生老病死，自然狀況下，它所呈現的狀態就是無為法，覺知與否，行為作意與否，皆是如此，並不是說想要自己留在二十歲，就能永遠二十歲，不是。這種作意即是妄想作意，它不會讓人留在二十歲，但是這個妄想作意是生起困擾和束縛的因緣。因為總想留在二十歲而做不到，就生起困擾和束縛，苦法也因此生起。

那麼是不是只有如來地一切法才是無加行力生起，而在凡夫地一切法就一定是加行作意生起？這並非簡單以是或者不是所能回答。從究竟地來說，一切法皆是自性地法，不論在凡夫地還是在如來地。但是不同種性眾生，一切法生起的作用不同，受用世界也不相同。修行者通過依教奉行成就無上正覺，是從凡夫種性娑婆世界，到達如來種性華藏世界，是從無明到無上智慧的轉變，從不如理作意生起一切無明染著，轉變到如理作意生起道種智清淨法。無為法和有為法在不同的修法階段，表現形式也不相同，我們以後介紹到普光明殿六位行法的時候，再做詳細說明。

如來座前普賢菩薩演說世間一切法

菩提場會的前三品是《世主妙嚴品》、《如來現相品》、《普賢三昧品》。《普賢三昧品》是講一切處普賢菩薩顯現，後三品皆是普賢菩薩演說。

具體來講，『演說』可以包括四種形式，一是文字描述，二是演講音聲，三是生起覺知智慧，四是到達諸法實相。前兩種是針對凡夫種性聞法模式的演說，後面兩種是針對報身世間和法身世間修行者的演說。

在大乘佛教中，『演說』更多是指法的生起。從報身立場來說，是修行者觀察思惟、覺知智慧的生起。從法身立場來說，演說代表了生命中一切法如實呈現。所以，不同的修行者，對於『演說』的解讀不同。

菩提場會中是由生命中普賢菩薩這個因素，演說生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。『生起』不是指外道法中創造的意思，並非魔術一樣無中生有變化而出。報身世間觀察覺知思惟的生起，是指『識』的作用生起。世界上有很多我們不知道的東西，不知道即是對於那一法沒有觀察覺知思惟。物質世界的東西不會因為我們不知道它就不存在，它只是在觀察覺知當中不存在。

我們看到某個物體，生起一念作意，這個物體出現在觀察覺知中，在我們的世界中開始存在。一念生起和物體之間，一個是見相，一個是所見相，二者非一非異。這種在佛經來說，就是世界生起。確切講是報身世界的一法生起。無量世界無量法觀察覺知，構成每個眾生的報身世界。

法身世間一切法的生起，是指一切世界一切法的如實呈現，對於修行者來說，法身世間一切法是靠般若智慧建立，靠依教奉行勇猛精進才能顯現。換句話說，法身世間是以報身智慧成就做基礎，不能跨越報身智慧成就而直接到達法身世間。這部分對應的就是普賢菩薩演說《毗盧遮那品》，講述大威光太子聞佛所說依教奉行，最終成就無上正覺。

修行者成就無上正覺的具體顯現即是生起入法界精進行法，修行者依甚深智慧依教奉行無有懈怠即是如來法身常住。

所以，從演說模式上看，菩提場會普賢菩薩演說生起後三品，以報身世間和法身世間分別解讀，意義上有差別，一種從報身世間智慧成就的立場來說，一種從如來地一切法如實呈現的立場來說。

共法世間和不共法世間

這一法在報身世間是隨念生起，但是在如來地法身世間不是隨念生起。如來地法身世間的一切法是常住法，是因緣生法，不是隨眾生念頭的生滅而生滅，是隨因緣生滅。緣聚則顯，緣滅則隱。也就是說，如來地法身世間的一切法，有沒有眾生覺知和參與，它們依然存在。常住的意思就是知道它，不知道它，對它沒有影響。但是報身世間的一切法對我們有影響，因為報身世間和眾生的種性相關，和眾生的生命覺受相關。

佛教中說到如來藏一切法，說到生命中的一切法，不同的理論體系，分類方法有所不同，但都是指五蘊、六處、十二入、十八界的一切法。如來藏一切法分作共業所成和別業所成。共法世間是眾生共業所成，不共法

世間是報身世間，是眾生別業所成。如來藏共法世間就是我們的器世間。共法世間是指大家共同造作所成的世間。詳細說來，裡面還有非常多內容需要明確，但是總體上來說，要明白共法世間和不共法世間不同。我們說修行者成就無上正覺，都是首先要在報身世間成就，首先要在不共法世間成就，然後依報身世間的智慧力生起，才到達如來法身世間。

報身世間一切法遵循『一切法從心想生』的原則，眾生種性不同，報身世間的一切法覺知和覺受也不相同。而共法世間一切法則遵循『萬法因緣生』的原則。因此，如果詳細來說菩提場會普賢菩薩演說一切法，從報身世間的角度來說，就是別教的普賢菩薩演說，是修行者個體化的成就處，如果從如來法身世間的角度來說，就是如來座前普賢菩薩演說，是所有世界所有法的生起。所以在理解上要能分清楚。

菩提場會這裡的普賢菩薩演說，如果站在上本華嚴的角度來說，就是如來地法身世間的一切法，演說無量世界無量世間所有法的生起。但是從小本華嚴，從別教的角度來說，就是演說圓滿成就無上正覺的修行者的法身境界。我們要把它說準確，以免誤會。

佛教中兩種世間一切法的兩種演說

我們覺知世間的某個物體，這個物體並不因為我們沒有生起對它的觀察覺知，它就不存在。所以，一念生起不是物質世間『創造』的意思，是對世間生起觀察覺知，從而生起報身世間見聞覺知、受想行識等等覺受和智慧。同樣的世間一切法，不同種性的眾生所生起的見聞覺知、受想行識不一樣，那麼他所處的報身覺受就不一樣，有的在娑婆世間，有的在極樂世間，有的在地獄餓鬼界。不是世間法有差別，是眾生的覺受不同。

如果一念生起就能無中生有地創造物質世間，眾生都會創造出自己喜歡的世界，就不會有不如意的世界。

在華嚴經菩提場會，一念生起即是意味著普賢菩薩演說生起。

如果我們看聖經的創世紀篇，會有同樣的感受，創世紀上說『起初神創造天地』，那麼是怎麼創造天地呢？神說要有光，於是就有了光。

『神』這個字，最原始的意思是代表一種力量，可以生起作用，在佛教來說就是業力。眾生把覺知思惟不能到達的地方，稱作是神所在的地方，在佛教中，就是生命中本有的那種力量，不是靠覺知思惟可以到達的力量。

在這裡，是神『說』有光於是才『有』光，神是用『說』來創造光、創造世界的萬事萬物。

『說』的意思直接來看就是『演說』或者『言說』，神創造萬物，簡單來說，就是有一種力量，以某一種方式來顯示事物的存在。

我們可以從兩種世間的兩種立場來體會『演說』的具體含義。

從報身世界一切法的立場來看，原來不認識某種事物，現在認識了，這是一種『演說』，是內在生起的覺知力量，讓我們去認識到這個事物。事物本身原來在報身世界不存在，後來通過種種演說和覺知可以認識它，這個事物在報身世間從無到有的生起。說到演說和覺知，確切講不單是只有覺受，是要有『識』的生起，要有思惟和智慧的生起。詳細來說，認識和被認識，在佛教中又分為文殊智慧和普賢境界等等。

從如來地一切法存在的立場來看，事物都是因為某種規則而生起，在佛教來說是因緣生法。這個生起事物的內在規則，在佛教來講就是普賢菩薩演說，也就是法界中本有的這種力量，通過這種規則來演說這個事物，或者說這個事物本身是在演說這種規則，規則和事物二者非一非異。科學家對於自然界不斷探索，從原來不知道，到能夠知道、能夠瞭解並建立應用，都是因為自然界的一切事物皆有其內在生起的規則，如果事物的生起沒有規則，那麼科學家也就沒有辦法去認識和應用。

從修行者的立場看，如來法身世間即是聞佛所說依教奉行，以顯示生命中所有法的殊勝莊嚴。以智慧力生起修行是一切法莊嚴的顯了因。

這是關於報身世間和法身世間的兩種『演說』形式，前者靠內在生起甚深智慧所建立，後者靠依教奉行修法精進所建立。

《佛說阿彌陀經》中，世尊告訴我們說極樂世界阿彌陀佛『今現在說法』，那個『今現在說法』的意義就是指極樂世界是『阿彌陀佛』演說的一切法，或者說是由阿彌陀佛生起極樂世界一切法。阿彌陀佛即是修行者對於生命中一切法生起微細觀察和勝妙思惟。

佛教不是講物質世界的無中生有的創造。佛教中的一切法包括如來藏共法世間的因緣生法，和眾生別業所成報身世間的一切法，並不是無中生有創造的意思。

佛教更關注在眾生生命的覺醒

不少修行者把《世界成就品》、《華藏世界品》理解成是針對色法世間物質世界生起的演說，理解成是十方宇宙如何生起，這是不準確的。

佛教關注一切眾生的一切法。一切眾生不離色法世間，但亦不同於色法世間。比較而言，佛教更關注眾生生命的覺醒，佛所演說的一切法皆是指引眾生如何到達無上正覺，獲得生命的自在解脫。

菩提場會的這兩品，是告訴修行者從什麼地方開始，以怎樣的模式能夠生起無量無邊智慧法，生起無量世界莊嚴法，是告訴修行者為什麼能夠見到無量世界無量法，無量法為什麼能在生命中生起，怎樣模式的生起才能到達華藏世界，到達十方如來莊嚴法界。

前面介紹過佛教中有法身、報身、化身三種世間，它們各自有不同的屬性，修行者需要準確明瞭生命在三種世間不同的呈現方式。很多人對三種世間分不清楚，用這個世間的想法去思考不屬於這個世間的屬性。比如，我們這個世間人有生老病死，但是很多人想要無量壽，要讓身體永遠活在世間，長生不老，怎麼解決呢？既然在這個世間做不到，於是嚮往有一個身體，有一個世間和處所可以做到長生不老，在地球上做不到，就到太陽系西邊的某個星球去做到。這就是用化身世間的想法，來嚮往化身世間做不到的事情，而不是從生命本體上解決生死問題。

這種嚮往就是眾生妄想，想來想去不出生死。

化身世間是因緣生法世間，眾生皆有生死顯相，十方諸佛到這個世間亦是隨緣生滅，亦有生死顯相。實際上，生死問題是報身世間的問題，生死的根源是眾生無明，真正解決生死問題要從報身開始，以智慧力破除無明，只有這樣，生死問題才能消除。生死問題不是靠在化身世間換一個居住處所就能解決。佛教所謂解決生死問題，也並非是指在化身世間身體上可以長生不老。

所以，理性的修行者對於佛所說法，解讀上一定要準確微細，要能得佛實義，才能順從教法無所違失。有人說佛經只能誦讀，不能解義，不能思惟，這種說法和佛所說法是相悖的。佛教關心眾生的內在覺醒，而觀察思惟是內在覺醒的重要部分，佛在經典中處處教導修行者要生起正知見和正思惟。佛在《大涅槃經》中有言：『一切善法無不因於思惟而得，……若不思惟，終不能得阿耨多羅三藐三菩提』。華嚴經的《淨行品》中文殊菩薩亦有言，修行者應『深入經藏，智慧如海』。

因此修行者需要明確了知，《世界成就品》、《華藏世界品》不是在說這個色法世間物質世界怎樣無中生有，而是說明修行者依怎樣的智慧生起，在身心覺知一切法中呈現無量莊嚴世界。

《無量壽經》中的兩種世界生起

佛經中說到生起一切世界一切法的地方還有很多。

在《無量壽經・法藏因地品》中，亦說到了兩種世界的生起，一種是從如來地立場來說，一種是從修行者的立場來說。這兩種是依照《無量壽經》的行法模式演說世界成就，解讀上和華嚴經菩提場會沒有差別。

首先世間自在王如來為法藏比丘『宣說二百一十億諸佛剎土，功德嚴淨，廣大圓滿之相』。『二百一十億諸佛剎土』就是一切剎土，這一切剎土是由世間自在王如來『宣說』所生起。宣說就是演說，這和華嚴經菩提場會中，普賢菩薩『演說』《世界成就品》、《華藏世界品》是同樣道理。

這是從如來地的立場來說一切世界是靠『演說』生起。

第二是法藏比丘受世間自在王如來教誨，於一切佛土明瞭通達悉皆睹見，並且能『精勤求索，恭慎保持。修習功德，滿足五劫』，最終成就極樂世界。這是從修行者的立場來說世界生起，極樂世界是靠聞佛所說起正思惟、依教奉行勇猛精進所成就。這和菩提場會普賢菩薩演說《毗盧遮那品》的義趣相同，也和《入法界品》中善財童子五十三參行法同類。

對於一切眾生來說，生命中自性地無量種子生起世間一切法，即是如來演說一切剎土。修行者依般若智慧建立，聞佛所說依教奉行，生命中一切法殊勝莊嚴才能如實呈現，這種呈現即是生起極樂世界。

極樂世界是依法藏比丘的無量精進行法所生起，是修行者自所住處自證所得。

極樂世界諸法生滅非同眾生世間生死流轉

法界中一切世界一切法是因緣生法，因緣生法有生滅相。對很多修行者來說，說到法界常住就理解到一成不變。比如說，聽聞往生極樂世界皆是無量壽，就理解成極樂世界眾生皆是長生不老，這是不正確的。真若如此，生命就是一張照片，一張照片再怎樣美麗，也沒有生命力。法界常住

是指本體的，相的生滅並不影響本體常住。佛教關注的是眾生生命的內在覺醒，生滅相只是生命隨緣而起的各種呈現。

極樂世界眾生雖然是無量壽，但極樂世界的四土皆有生滅相。修行者見自性地一切法體性空寂，不受生滅法的影響和束縛，這個一心清淨是常住不退。極樂世界的往生者隨智慧力不同，成就四土不同。智慧力即是對於一切法的觀察覺知和思惟力。所以這兩個要分開，一心清淨是不變的，智慧增長是隨緣的。正因為極樂世界有生滅相，娑婆世界眾生如果沒有到達一心清淨，即使到了極樂世界，那個生滅相對他還是有影響有束縛，他看到的世界還是娑婆世界。

《佛說阿彌陀經》中說極樂世界的眾鳥，能『晝夜六時出和雅音，其音演唱五根、五力、七菩提分、八聖道分』，既然有『晝夜六時』就是有時間上的去、來、現在，就有生滅相。《無量壽經》中說極樂世界的寶樹，能『清風時發出五音聲，微妙宮商自然相和』，也是講有生滅相。

極樂世界的無量壽，是指世間一切生滅法，對於往生者來說不再是束縛和困擾，生死不再是困擾。凡夫聲聞的生死苦法，轉變成大乘菩薩入法界涅槃智慧，娑婆世界即可轉變成極樂世界。所以，真正要往生極樂世界的修行者，首先就是樂住生死法界，在生死法中而不受生死法的困擾和束縛，在生死法界成就無上智慧。

這是靠甚深智慧力才能實現，靠甚深智慧力的生起，才能照見五蘊皆空，度一切苦厄。這是華嚴經十住位行法以後的修行者所要到達的。

這是關於『演說』一切法與『生起』一切法的問題。

以世界成就十種事演說報身世間無量法生起

菩提場會第三品是《普賢三昧品》，在這一品中，普賢菩薩入『一切諸佛毗盧遮那如來藏身』三昧，演說這一會的第四品到第六品。

按照『佛法僧』的模式來說，第四品《世界成就品》是生命中『佛』這一因素的具體呈現，一切世界一切法皆是從這裡開始建立，所以這一品稱作《世界成就品》，是總說一切世界呈現。也就是說，修行者要從這裡開始建立生命中的華藏世界。

《世界成就品》演說世界成就十種事，這十種事是演說一切世界最核心最基礎的內容，一切世界都是在這裡生起，或者說，是從這十個方面來

觀察思惟、看待整個的法界生起。因此才會有『過去、現在、未來諸佛，已說、現說、當說』。明白這一品之後，以這一品的十法為演說種子，才能生起《華藏世界品》和《毗盧遮那品》。

佛教中說到最核心最基礎的內容，是指通往無上正覺所必須的、要最先建立的行法。比如戒定慧三學、般若波羅蜜行法、梵行清淨等等，沒有這些成就做先導，無上正覺就不能到達。

從《世界成就品》生起《華藏世界品》，生起的模式就是我們介紹的一法生起無量法的種種模式。具體在《華藏世界品》中，就是以四智十方的模式，生起十方世界一切法。這都是我們生命本有的一切法生起，華嚴經是真正打開我們認識生命的大門。

《世界成就品》中的世界成就十種事

我們看一下《世界成就品》中關於世界海成就十種事：

【爾時，普賢菩薩摩訶薩告諸大眾言：諸佛子！世界海有十種事，過去、現在、未來諸佛，已說、現說、當說。何者為十？

所謂：世界海起具因緣、世界海所依住、世界海形狀、世界海體性、世界海莊嚴、世界海清淨、世界海佛出興、世界海劫住、世界海劫轉變差別、世界海無差別門。

諸佛子！略說世界海，有此十事；若廣說者，與世界海微塵數等，過去、現在、未來諸佛，已說、現說、當說。】

為什麼有情眾生能夠生起對一切世界一切法認知，這個世界是怎樣生起的，其體性、形狀、所住等等怎樣建立，眾生為什麼能夠最終成就無上正覺，等等疑問，皆需要從此十個方面來回答。這一品後面是逐一宣講十種事的具體內容，生起這十種事各個的第二層十法圍繞，十種事總成百法演說。首先是針對世界海起具因緣，以十法的模式繼續展開演說：

【諸佛子！略說以十種因緣故，一切世界海已成、現成、當成。何者為十？所謂：如來神力故、法應如是故、一切眾生行業故、一切菩薩成一切智所得故、一切眾生及諸菩薩同集善根故、一切菩薩嚴淨國土願力故、一切菩薩成就不退行願故、一切菩薩清淨勝解自在故、一切如來善根所流及一切諸佛成道時自在勢力故、普賢菩薩自在願力故。

諸佛子！是為略說十種因緣；若廣說者，有世界海微塵數。】

前面這十條，世界海成就十種事，在後來演說《華藏世界品》十方世界生起時要反覆宣說，也就是十方世界一切法都是通過這樣的模式生起。比如說：世界海起具因緣、世界海依住、世界海體性、形狀等等，《華藏世界品》中演說十方世界時，每個世界都要說到這十個方面，只不過是十方世界的生起模式不一樣，東南西北四隅上下所表達的模式不同，那麼彼世界的世界海起具因緣、世界海依住、世界海體性、形狀等等，在演說上也就不同。但是十方世界演說的模式和內容就是此處的十種事，以這十種事來成就十方無量世界的廣大演說，所以這是《世界成就品》。

前面講過一法如何生起多法。生命這一法，以自性地普賢菩薩力生起十方法界，具體的演說就是《世界成就品》的世界成就十種事，再加上四智十方的演說模式，然後再按照四智十方的模式生起兩層圍繞、三層圍繞，這就是修行者自證的華藏世界生起，是華藏世界一切法。

如果回到《無量壽經‧法藏因地品》來看，這就是修行者自證的極樂世界實報莊嚴土。世間自在王如來如何演說『二百一十億諸佛剎土』、法藏比丘如何於彼二百一十億諸佛剎土，『明瞭通達如一佛剎』，華嚴經菩提場會這裡已經講清楚了。

具體的消文解義我們先不講了，主要是先給大家介紹這一品的演說模式，是如何從菩提場這一會的前三品，通過《普賢三昧品》中一切處普賢菩薩生起後三品，使大家能夠體會到菩提場會六品經文的結構，和如何通過普賢菩薩生起《世界成就品》、《華藏世界品》和《毗盧遮那品》。

華嚴經諸位行法中的六品經文勾索

在菩提場這一處，《世界成就品》之後生起《華藏世界品》和《毗盧遮那品》。如果我們要查看華嚴經中和《世界成就品》相勾索的那些品，就能對這一品有更加微細的認識。比如，普光明殿十信位與之相對應的是《菩薩問明品》。《菩薩問明品》是講十信位修行者需要生起內在覺知觀察思惟，這是十信位具體的行法生起。在十信位，是《菩薩問明品》生起文殊菩薩的《淨行品》和《賢首品》。而與菩提場會的《普賢三昧品》相對應的就是十信位的《光明覺品》。這一品是講一切處的文殊菩薩興起，然後由文殊菩薩生起《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》。

菩提場會是普賢菩薩演說《世界成就品》、《華藏世界品》等後三品。十信位是文殊菩薩生起《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》，二者是同樣的模式。

十住位的六品中與《世界成就品》對應的是《梵行品》。《梵行品》是講十住位修行者梵行清淨，依梵行清淨成就十住位具體行法。在十住位是依《梵行品》生起《初發心功德品》和《明法品》。《梵行品》是正念天子與法慧菩薩論義，《初發心功德品》是天帝釋與法慧菩薩論義，《明法品》是精進慧菩薩與法慧菩薩論義。從根本智的角度來看，法慧菩薩即是文殊菩薩在十住位的顯相。法慧菩薩以正念天子、天帝釋、精進慧菩薩為因緣，才能生起這三品的實際意義。

		菩提場	普光明殿四個階段六位行法			
			十信	十住品	等覺位	妙覺位
本體	佛	世主妙嚴品	如來名號品	升須彌山頂品	十定品	離世間品
	法	如來現相品	四聖諦品	須彌頂上偈讚品	十通品	如來出現品
	僧	普賢三昧品	光明覺品	十住品	十忍品	普賢行品
力用	佛	世界成就品	菩薩問明品	梵行品	阿僧祇品	佛不思議法品
	法	華藏世界品	淨行品	初發心功德品	如來壽量品	佛十身相海品
	僧	毘盧遮那品	賢首品	明法品	菩薩住處品	如來隨好光明功德品

十住位是華嚴別教『住行向地』四位行法的初始，四位行法同樣依十住位的六品經文生起，四位行法雖然分開說，但是四位行法的成就模式是一個整體。《梵行品》不單是十住位行法的初始，也同樣是後面四位行法的初始，當然也是等妙覺行法的初始。

等覺位六品中與《世界成就品》相對應的是《阿僧祇品》，這一品是心王菩薩問佛，由佛來演說如來地無量數法，是講等覺位以後普賢菩薩法界的甚深微細行法生起。從心王菩薩問如來地無量數法，生起《如來壽量品》和《菩薩住處品》，也就是普賢菩薩行法的具體顯相和成就處。

這些與菩提場會《世界成就品》對應的諸品，就是在各個種性上的具體行法，明白其中的一品，就能根據那一個行法次第，明瞭相對應的那一品的成就義趣。這在華嚴經中來說，就是經文的勾索，也就是次第行法相應的增進成就。

這是菩提場會的六品經文結構，我們大致介紹了這麼多。菩提場會還有最初的兩品《世主妙嚴品》，《如來現相品》和最後的一品《毗盧遮那品》雖然沒有詳細說明，但是這三品經文在菩提場會的位置已經能夠給我們提供不少訊息，大家按照經文勾索，就能大體明瞭這幾品的大義。

從文殊菩薩智慧建立到普賢菩薩行法落實

從一法生起無量法，有無量展開無量生起模式，有三法的佛法僧、體相用、法身報身化身模式，也有四智法模式，還有十二法、三十二法、四十二法、六十二法等等模式，這些模式相互關聯層層無盡，演說從一法到達無量法。這些模式是生起一切法的規則，模式本身不是顯相的。佛法僧、體相用本身不是顯相的，或者說是隱秘的，是在修行者覺知思惟和行法實踐生起時構建起來。在經典上來說，這個隱秘的模式就是文殊菩薩智慧。比如說數學、物理學、化學等等的學科知識，這些知識本身是我們認識諸法的規則，有了這些規則，才能根據這些規則加以應用改造世界。這些規則就是文殊菩薩具體的表現形式。通過這些規則，我們認識世界的一切法，生起一切相應行法，這就是依照眾生覺知智慧，依照文殊菩薩生起普賢菩薩一切行法。

隱秘的智慧和顯相的行法，皆是從生命一法所生起，智慧無量無邊，行法落實亦是無量無邊。在大乘佛教『阿彌陀佛』這個名號中，『阿』即是代表最初一法，代表根本智，『彌陀』即是從最初一法所生起的無量法，代表差別智。這句名號代表著修行者要在所有法中生起無量覺知智慧。

所以總體上來說，要成就入世間普賢行法，必須要成就文殊菩薩的自性地智慧。就好像是說，先要系統學習科學知識，然後才能走入社會，真正指導社會實踐。

我們以前提到過，通過一部經經首的上首眾，就可以判別這部經的大致種性。上首大眾中有文殊菩薩，有普賢菩薩，或者說兩位菩薩俱在，那麼通過這兩位菩薩在上首眾中的出場順序，二者在這部經中的說法順序，二者之間是不是有所交流對話，都能表達出這部經的核心義理。

儘管到目前為止，華嚴經的整體結構還沒有介紹完整，但是從菩提場會和十信位的結構就能看出，華嚴行法的發心處是在文殊菩薩根本智慧，而成就處是在普賢菩薩入法界行法，這中間的一切法生起，就是從文殊菩薩自性智慧，轉到入法界行法實踐的微細過程。

佛教中的諸天並非於身心覺知一切法之外

前面我們介紹了關於諸天的問題，修行者明確諸天的概念，就能夠明白普光明殿四智行法的意義。

佛在《正法念處經・觀天品》說到善業果報時，這樣說：『一切眾生樂於樂果，厭捨苦報，諸樂集故名之為天』。『天』是善業果報。

『集』是指有所住，好像收集一樣，捨不得放不下。也就是說，眾生對於世間一切法有所住有所集，不同模式的住一切法，或者是不同模式所集一切法，身心覺受不同。一切法按照某種模式集合在一起，就是諸天。四聖諦中有『苦集滅道』，那個『集』是同樣的意義。比如說我們自然科學中有數學，物理學、化學等等學科，把各個學科的所有法集合在一起，就是那一法的天。至於佛教中的忉利天、夜摩天、兜率天，那就需要結合忉利天、夜摩天等諸天的屬性來確定是針對哪樣一切法的集合。

所以，籠統地說，諸天即是不同模式的覺知法。經典上所說的須彌山頂忉利天、夜摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天等等，包括四禪天四空天，以及十方世界一切諸天，都不是眾生身心覺知一切法之外的處所，更不是器世間的處所。不同種性眾生，對於一切法所集也不同，所以須彌山頂忉利天、夜摩天、兜率天都是大的分別種類。忉利天亦分成三十三天，中間是帝釋天，周圍四周各八天，這就是詳細一點的分別。夜摩天也是如此，《正法念處經》裡面說的很詳細。

經典上說，在忉利天、夜摩天，兜率天等等諸天，能看到過去諸佛的說法遺跡。那些諸佛說法遺跡，是指諸佛明瞭一切法，皆是可以到達這些地方，是以諸天的模式觀察一切法。或者反過來說，諸天中有此等諸佛說法遺跡，證明諸佛不離世間一切法而成就無上正覺。

十方諸佛的各種遺跡，在化身世間、報身世間乃至法身世間的呈現方式不一樣。化身世間的遺跡和時間空間有關，我們這個世間釋迦牟尼佛留下的遺跡是在印度，像迦毗羅衛、嵐毗尼園、王舍城耆闍崛山、舍衛國祇樹給孤獨園等等地方，都是和世尊有關的歷史遺跡。但是說到『說法遺跡』就需要注意，說法遺跡在化身世間就是經典，三藏十二部是佛陀的說法遺跡，是佛陀的法舍利。說法遺跡在報身世間就是修行者的證入模式。我們能落實諸佛教誨，獲得如來說法的真實意義，能夠依教奉行，當某一行法和佛陀的教誨相契合，就是見到諸佛的說法遺跡。

所以如果我們能到達須彌山頂，生起法慧菩薩無量方便三昧，生起內在覺知模式行法，證得般若波羅蜜得無生忍，在經典的語言就是，在須彌山頂見到諸佛說法遺跡。

同樣，我們在開經偈中說『願解如來真實義』，解如來真實義，就是見到十方諸佛的說法遺跡。

佛經中也說到空法，空是指自性法。諸天有覺知思惟相，是善業果報，是因緣所生。自性空非因緣所生，因此，凡夫眾生和如來地聖者平等平等。正因為天是因緣所生，所以不同的因緣所生，不同的眾生所集，會形成諸天。諸天即是很多種模式的眾生法所集。這是天與空的差別。對修行者來說，證一切智得無生忍即是證得自性空。修行者以得無生忍成就，即可自在往詣十方國土。

理解佛教中的須彌山和空居天

欲界中須彌山頂以上是夜摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天，這些是空居天，雖然是在須彌山頂以上，但都是不離須彌山的。須彌山代表生命中的一切法，基於一切法的觀察覺知，在不同模式下來看就是四個空居天。空居的意思是不受須彌山頂以下這些生死色法的影響，或者是受到的影響越來越小，所以空居天需要定力才能到達。從華嚴行法理論來看，佛教成就不離世間一切法，所以四智行法是在空居天演說。

佛在經典上說，從梵天上扔一塊石頭，十二年可以到達閻浮提。我們現在讀到這樣的經文，應該能夠體會它的實際意義，應該知道哪裡是生命中的梵天，十二年和閻浮提是代表怎樣的意義。

雖然華嚴經四智行法在空居天演說，但是華嚴行者到達空居天的行法模式，不是共外道模式，更不是世間法模式，而是內在覺知行法模式，是出世間行法。因此，確切來說，華嚴經四智行法是在空居天的各個寶殿中演說。諸天中的寶殿意味著非是凡夫法外道法可以到達，但是亦不離諸天模式而得成就。比如，華嚴經十住位是在須彌山頂妙勝殿演說，代表十住位修行者雖然上升須彌山頂，但是不同於凡夫外道，而是以妙勝殿的行法模式，於須彌山一切法中成就無量方便三昧，見自性地一切法。

佛陀在《大涅槃經》中說，『須彌山頂者謂正解脫，勤精進者喻須彌山無有動轉』。正解脫和不動轉在華嚴經中就是十住位的《梵行品》、《初發心功德品》、《明法品》。修行者到達須彌山頂怎樣解脫？怎樣不動轉？在華嚴行法中說得很清楚：梵行清淨、發菩提心、行法上勇猛精進。

修行者成就到須彌山頂就是到達華嚴行法的十住位，超越一切法而不離一切法。這時候修行者是住在須彌山頂妙勝殿。妙勝殿即是見性之後的帝釋殿，是自性法中的能天主所居住的地方。

第十八講

我們前面介紹了華嚴經菩提場會六品經文的總體結構，介紹了依普賢菩薩行法如何生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，並且把這一部分和《無量壽經・法藏因地品》中世間自在王如來宣說二百一十億諸佛刹土、法藏比丘精進修法最終成就極樂世界做了對比。

極樂世界與華藏世界的成就模式

世間自在王如來為法藏比丘『宣說』和『生起』二百一十億諸佛刹土，然後法藏比丘聞佛所說依教奉行，這是極樂世界的生起模式，而普賢菩薩演說《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，是華藏世界的生起模式。從修行者角度來看，如果我們是法藏比丘，能『聞佛說法歡喜開解，尋發無上真正道義』，又能於二百一十億諸佛國土『明瞭通達如一佛刹，精勤修習滿足五劫』，那麼也可以到達極樂世界莊嚴國土。

『滿足五劫』不是指我們世間的時間，而是指五蘊法對我們的影響和束縛要完全消除，從凡夫種性被五蘊法所束縛流轉六道生死，到五蘊法的影響完全消除而出離生死，這之間要靠智慧和行法不斷精進才能完成，完成了就是『滿足五劫』。『劫』不但代表時間上很久遠，代表長時間的行法實踐，也代表行法落實上要甚深微細。

反過來，如果按照華嚴行法，能夠啟發自性地文殊菩薩根本智慧，如實了知如理修行華嚴行法的十信位，以及經歷住行向地四智行法，到達等覺妙覺位的普賢菩薩法界，就可以到達華藏世界。在華嚴行法中，最低要第八迴向和第八地行法之後，亦即金剛種性成就之後，逐漸轉入到普賢菩薩法界，即是到達華藏世界。

極樂世界和華藏世界的成就模式不同，針對修行者的種性不同。在《無量壽經》中，極樂世界的修行者表現出來是法藏比丘，法藏比丘是出家相，是『棄國捐王行作沙門』的修行者。所以，要成就極樂世界實報莊嚴土，必須要契合『法藏比丘』的行法模式才能到達。

華藏世界的修行者表現出來是普賢菩薩，是金剛種性的修行者。修行

者證入普賢菩薩法界，到達出世間圓滿滅盡定成就，才到達華藏世界。在華嚴行法中，第八迴向位證得金剛種性，了知普賢菩薩法界一切行法，智慧力可以到達普賢菩薩法界，行法上還不一定。第八地位開始逐漸進入普賢菩薩法界，到等覺位證入實際的普賢菩薩法界。普賢菩薩法界相對於阿彌陀如來的極樂世界來說即是常寂光土。

以內在覺知模式生起華嚴行法

華嚴經十住位修行者是生起內在覺知模式行法的修行者，這樣的修行者在沒有到達普賢菩薩法界之前，也就是在圓教八地之前，是處在華嚴四智行法階段，這是華嚴不共法別教修行階段，也就是菩薩道種智行法階段。這個階段所成就的，是極樂世界的實報莊嚴土，這個階段的修行者即是《無量壽經・法藏因地品》中法藏比丘的種性。

所以，修行者到達華藏世界，也一定意味著成就到極樂世界。

我們學習華嚴經不是離開淨土，而是首先要成就淨土，並且這是實實在在往生阿彌陀如來極樂世界的行法。真正建立起內在覺知模式的行法，就是到達華嚴行法的第七住位得無生忍，入阿鞞跋致地，即是到達極樂世界的實報莊嚴土。

從初住位到第七住位是進入實報莊嚴土準確的行法模式。

華嚴經十住位之前的修行者都是聞法模式的行法。實際上，聞法模式的行法也有很多類別，華嚴經十信位和凡夫外道種性、聲聞緣覺種性的修行者，在智慧上不同，知見上也有很大差別。用淨土宗的標準來說，這部分是成就到凡聖同居土和方便有餘土。

儘管都是在聞法模式下修行，不同類別的修行者什麼時候能夠轉入到實報莊嚴土行法也是千差萬別，要看善根、福德、因緣。有的修行者經歷生生世世無量劫修行，也未必能到達華嚴經十住位。

信己善根的修行者可以到達華嚴經十住位

在《大寶積經・無量壽如來會》中，佛陀在談到以何種因緣來判別修行者往生極樂世界是胎生還是化生時。佛陀這樣說：

【若有眾生墮於疑悔，積集善根，希求佛智、普遍智、不思議智、無

等智、威德智、廣大智，於自善根不能生信；以此因緣，於五百歲住宮殿中，不見佛，不聞法，不見菩薩及聲聞眾。

若有眾生斷除疑悔，積集善根，希求佛智乃至廣大智，信己善根；此人於蓮華內，結跏趺坐，忽然化生，瞬息而出。】

所謂『胎生』即是未能到達極樂世界實報莊嚴土的往生方式，而『化生』則是能够到達實報莊嚴土以上的往生方式。顯然，從經文可知，能否『信己善根』是『胎生』和『化生』的關鍵。

信己善根即是能夠生起內在覺知模式的行法，以般若智慧成就為先，進入到以智導行的行法模式。前面說到過，上座部經典中佛陀給出的行法次第：第一是信行模式，也就是聞法模式。第二是法行模式，也就是內在覺知模式。第三是身證模式，開始建立實報莊嚴土，第四是見到模式，入於行法斷除三有。後面還有慧解脫和俱解脫模式，可以到達智慧圓滿入滅盡定。

佛教行法專注在眾生內在的覺醒，生命因為內在覺醒得到本質上的改變，內在智慧的建立才能使生命獲得徹底的自在解脫。

真正能『信己善根』的修行者，也就是能夠生起微細觀察和勝妙思惟的修行者，可以到達法行模式和身證模式，可以『化生』極樂世界。反過來，『於自善根不能生信』，即是聞法模式的修行者，這樣的修行者是在胎生，『五百歲中住宮殿中，不見佛，不聞法』。所以，見佛聞法，都要和內在覺知、微細觀察勝妙思惟相關。

從凡夫種性到如來地有很多行法階段

所以，修行者把行法理論看清楚，把行法次第看清楚，在修行道路上才不會迷惑，才能夠紮紮實實地前進。修行不要貪圖簡單快捷的方法，除非後代人比佛陀更高明，能夠找到簡單快捷究竟成就的道路。

有人會認為，禪宗頓悟和淨土念佛，一個不立文字快捷究竟，一個一句佛號簡單穩當，難道不是簡單快捷的行法麼？實際上這是把禪宗和淨土宗民間宗教化之後所帶來的大誤解，這種說法非常不準確。

禪宗頓悟與淨土念佛不是錯誤的，學習佛教行法理論，不是否定這種修行方法。但是從凡夫種性到如來地種性有多個修行階段，不同的修行階段，禪和淨土的表現形式不同，想要以一種禪定或者一種念佛，即從凡夫

地到達無上正覺是做不到的，這和佛陀的教法相違背。一種修行方法，只是適合某個行法階段。生命中有無量因緣無量法，佛說八萬四千法門，皆是有所針對，不能以一法代替所有法。

佛在經典上說，要到達圓滿無上正覺，要在無量世界無量法中精進修行。文殊菩薩告誡修行者要『深入經藏智慧如海』，普賢菩薩在華嚴經中亦有『以普賢行悟菩提』的說法，如果靠某種單一行法就可以到達如來地，文殊菩薩何必告誡修行者要深入經藏，普賢菩薩又何必生起廣大行願入無量法界呢！

實際上，受一非餘得少為足，是菩薩行法所不允許的，文殊菩薩稱這樣的修行者為『生起傲慢』的二乘聲聞種性。所以，修行需要明瞭，哪個階段要離一切相空一切法，哪個階段要深入經藏廣學多聞，哪個階段又要入生死法界，成就普賢行法，同時需要明瞭自己每個階段的修行所在，如何能從一個階段到另外一個階段不斷升進。

從報身智慧建立到入世間行法落實

前面介紹了普賢菩薩演說《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，介紹了和外道法中創造世界的說法有什麼不同，還介紹了和普光明殿會十信位等等各個六品經文的勾索，通過諸品經文勾索，可以讓我們看到不同的行法次第上確切的行法差別。

前面還說到諸天的問題，主要是提醒大家，佛法修行不只是在世間行為上到達成就地，而應該首先在報身世間行法模式上到達成就地。報身行法的核心在般若智慧，般若智慧成就了，世間一切法對我們的影響就會改變。世間一切法是我們的修法因緣，也是報身智慧成就具體顯現的地方。雖然世間相常住，但是世間相是因緣生滅遷流不息，不論是凡夫所見世間，還是菩薩所見、如來所見世間，世間一切法都受到時間和空間的限制，並非遍一切處通一切法。但是報身智慧不受時間和空間限制，報身智慧可以遍一切處通一切法。

器世間是一切眾生共業所成，修行者成就無上正覺是別業所成，別業所成首先就是報身世間智慧成就。報身智慧成就圓滿，再來世間，這個世間即是如來法身世間。如來法身世間一切法皆是實相。

菩薩報身世間要靠智慧生起才能到達，要能生起內在覺知模式的行法。

過去人講『六七因上修，五八果上求』，也是說明八識世間的修行者，行法的具體落實處是在第六識和第七識，第六識第七識是在因地轉變，是修行的具體針對處，這二者的作用模式改變了，前五識和第八識的世間顯現就會改變過來，前五識第八識是在果地轉變。

果地轉變的意思是指，前五識第八識實際上是第六識第七識行法落實的果地。第六識第七識是凡夫模式的行法，前五識和第八識的顯示就是凡夫世間。第六識第七識是二乘聲聞別教種性的行法，前五識和第八識的顯示就是二乘聲聞別教種性的世間。如果第六識第七識是金剛種性等覺菩薩行法，前五識和第八識顯示的就是華藏世界普賢菩薩法界世間。

須彌山和須彌山頂

佛教理論中，須彌山代表總一切法，須彌山頂代表超越一切法而不離一切法之地。對於修行者來說，如果把五蘊身六入處一切法比作須彌山，這一切法最終匯集在意地，意地就是須彌山頂。意地的起心動念、生死苦樂六道輪轉，都不離五蘊身六入處一切法，修行者亦是從這裡開始生命自在解脫的行法實踐。

生命中有無量法，任何一類法總合在一起即是這一法的須彌山，而總合一切法之處即是須彌山頂，因此，須彌山和須彌山頂並非某一個特定的處所，但是在無量須彌山中，意地這一處是修行實踐的最關鍵處。

修行者獲得生命的自在解脫，從凡夫種性到達無生忍，須彌山所代表的一切法，即轉變成薩婆若海。此時的須彌山即不再是業力所成，而是七寶所成，須彌山這個名字也就變成了楞伽山。業力所生是指其所能帶來的一切法是生命中的生死困擾，而七寶所成楞伽山，是指生命中的一切法皆是智慧種子，是修行者無上智慧、無上歡喜的生起處。

佛教中有一部經叫做《入楞伽經》，講述佛陀與大慧菩薩在楞伽山頂論義。從名字就能知道這部經的核心意義，是到達不離一切法而超越一切法的智慧建立，修行者要啟發自性智慧才能到達，非是凡夫種性可以做到。啟發自性智慧即是獲得大神通。在華嚴行者來說，真正生起內在覺知模式的行法，須彌山開始轉變，真正內在覺知行法建立，到了第七住位得無生忍，這時候即是到了楞伽山頂。

能到楞伽山頂的人，一定能聽到佛陀和大慧長者的實際論義。

佛教另一部經叫做《楞嚴經》，過去人說『開智慧的楞嚴』，為什麼呢？名字中的『楞』就是楞伽山的『楞』，代表超越須彌山眾生業力所成一切法。『嚴』是指自性堅固、自性地不動智慧所成。

須彌山也好、楞伽山也好，都是代表見一切法之處，但是見一切法的模式不同。華嚴經的《入法界品》善財童子五十三參中，有兩位善知識住在山上，一個是第一參德雲比丘，住妙峰山，妙峰山即是須彌山。另外一個是第二十七參觀自在菩薩，住普陀山。普陀山是修行者到達金剛種性時的須彌山。

須彌山頂以上諸天

須彌山頂向下是總一切世間法所在處，向上代表即世間而離世間。須彌山頂向上的諸天，是不同的即世間離世間模式。

比如夜摩天，夜摩天是時分天，能知一切法時劫因緣，知一切法顯相差別。華嚴經中，功德林菩薩入菩薩善思惟三昧，在夜摩天宮寶莊嚴殿演說十行位法，從中可知夜摩天的實際意義。

夜摩天中有夜摩天王，夜摩天王就是民間信仰中的閻羅王，能判斷人的生死，實際上是指夜摩天王能見一切法流轉因緣，能生起一切法思惟種子。華嚴經十行位到達夜摩天宮寶莊嚴殿，同樣是見一切法，但是見一切法皆是寶藏。十行位法是依自性智慧生起世間一切法微細觀察和勝妙思惟。十行位功德林菩薩演說《十無盡藏品》，即是說明生命中一切法思惟皆從此生起。在十迴向位來說，是從此處生起一切道種。

如功德林菩薩所言，《十無盡藏品》中的所有法，是『過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說』，此意味著十方三世諸佛成就，皆是從菩薩善思惟所生起，皆是從此生命中的十種無盡藏所生起。

在《無量壽經》中，阿難尊者問佛陀，如果極樂世界沒有須彌山，那麼四天王天、忉利天依何而住？佛回答說，眾生業力不可思議。須彌山是凡夫種性染著法所成，阿彌陀如來極樂世界是清淨法世間，須彌山一切法皆轉成空有法，乃至轉成智慧法，所以一切法不再稱作須彌山。

極樂世界一切法皆七寶所成，但是法界常住一切法存在不息，並非往生極樂世界之後，眾生需要息滅世間一切法。眾生生命中有一切法，就會有四王天和忉利天，乃至諸空居天。

身心覺知的一切法即是菩提樹

在世間法中談到層層諸天，就容易讓人想到是大樓一樣的地方，談到華藏世界中央香水海有二十層，就讓人認為是二十維空間，或者是二十層大樓，實際上這是不正確的。佛法中的諸天是指不同種性、不同思惟模式所集一切法。華嚴經普光明殿四位行法分別在須彌山頂妙勝殿、夜摩天宮寶莊嚴殿、兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿、他化自在天宮摩尼寶藏殿等四處演說，佛陀不離菩提樹下而上升各個天宮演說四十位行法。

不離菩提樹的意思即是指不離身心覺知的一切法，當行者從聞法模式轉入到內在覺知模式的行法後，身心覺知的一切法即是菩提樹。上升諸天是指依照那一層天的思惟模式生起對於一切法的觀察覺知和智慧應用。華嚴經四智行法不離普光明殿，演說處所皆是基於身心覺知的一切法，但是演說模式不同，也就是智慧法生起的模式不同，這就是四智法的諸天。

所以，當說到『諸天』，或者是華藏世界海『二十層』世界，並非世間大樓一樣的建築，而是生命中一切法不同的生起模式和生起次第。就好比說到『西方極樂世界』時，『西方』並非世間處所，而是代表一種智慧法的成就模式。菩薩往詣十方法界無有障礙，往詣東方南方北方等等，同樣需要西方世界成就，東方也有西方，西方也有東方。菩薩上升諸天演說諸法，往詣華藏世界海無量世界，皆是指無量智慧的不同生起。

經典上說，佛陀曾經上升忉利天為母說法，在世間看來，大多認為是悉達多太子去到忉利天這個特定處所，而於此世間隱沒不見。

從大乘行法的角度來看，佛上升忉利天為母說法意味著行者內在智慧生起，能夠對於一切法生起微細觀察和智慧覺知。佛母是指出生一切法覺知智慧之地。忉利天是集一切法而超越一切法之地，因此佛母在忉利天，是指不離一切法而能生起覺知智慧。《華嚴經 • 入法界品》中善財童子五十三參的第四十一參是摩耶夫人一參，摩耶夫人代表出生佛陀的因素，四十位行法圓滿之後，轉入到等覺位普賢菩薩法界，摩耶夫人是等覺位的第一位善知識。這個地方亦是佛母所在之處。

等覺位超越四智法清淨世間，亦不離此清淨世間。等覺位相對於四智法清淨世間、八識凡夫地一切法世間，都是非一非異的，所以初等覺位是這兩種世間的忉利天。

以自內顯發的智慧力到達諸天宮殿

經典上常看到兩個詞，一個是魔，一個是外道。魔的作用是令眾生入生死流，外道的作用是令眾生起邪知見。魔的作用在於眼耳鼻舌身，修行者對於世間一切法生起微細觀察和覺知思惟，亦是不離眼耳鼻舌身一切法。眼耳鼻舌身所集一切法，匯集於意，然後第六、七識依此生起分別執著。所以，修行者如果不能遠離眼耳鼻舌身造成的影響，眼見色、耳聞聲、身受觸，生起分別執著，執著在眼見、耳聞以及身觸，即是被魔所惑，即是入魔境界。入魔境界就是入生死流轉。

而如果於眼見、耳聞、身觸等法能生起智慧了別，遠離執著住無所住，那麼眼耳鼻舌身所起作用對我們就沒有束縛，就能於眼見耳聞一切法自在無礙，此時的五識身一切法即是他化自在天所在。如果再能於眼見耳聞了了分明，以智慧力生起微細觀察和勝妙思惟，一心清淨見一切法，那麼眼見耳聞即是諸法實相，此時即是以智慧力降伏諸魔。

所以當說到忉利天、夜摩天、兜率天、他化自在天等等諸天時，本來是指世間法諸天。但是如果以智慧力能夠生起微細觀察和勝妙思惟，能夠於一切法住無所住，修行者所能到達諸天處所，和世間人所處的位置不同，修行者到達忉利天是在妙勝殿，到夜摩天是在寶莊嚴殿，到兜率天是在一切妙寶所莊嚴殿，到他化自在天是在摩尼寶藏殿。

兜率天內院和外院

同樣面對世間一切法，同樣不離身心覺知一切法，因為能夠生起內在覺知模式的行法，能夠以智慧力生起微細觀察和勝妙思惟，修行者到達諸天宮的處所不同於世間人。我們說彌勒菩薩淨土在兜率天內院，內院的意思是指需要見性地之後生起內在覺知模式的智慧成就。

外院是世間法所在處，內院是修行者自內顯發的般若智慧成就處，修行者到達兜率天內院，以智慧力可以看到外院眾生一切法，看到一切世間法，而外院的眾生看不到內院修行者所具有的甚深智慧。甚深智慧是不共法所能成就，兜率天內院是靠自內顯發的智慧力所能到達。

如果我們看密法裡面的壇城、胎藏界、金剛界的種種說法，這些都是修行者內在覺知模式的智慧力成就描述。比如說胎藏界的釋迦院、文殊院、觀音院、地藏院，都是如此。在世間並找不到那樣的處所，修行者靠聞法

模式並不能到達那裡。

經典的密法言說是修行者自內顯發的智慧模式，並非限定在某個特定宗派，而是貫穿在所有經典演說中。換句話說，任何宗派的修行者都應該明瞭這種演說模式，這樣才能生起確切的行法實踐。

在華嚴行法理論中可以看到，修行者真正到達兜率天內院，到達金剛種性智慧地，即能通達一切智慧法，明瞭一切世間法，深達諸法實相，於佛所說一切法通達無礙，於一切諸法演說甚深解了。

明白諸天的情況，三途六道亦是同理，都是眾生自作自受，像佛所說的那樣，『人在愛欲之中，獨生獨死獨去獨來，苦樂自當無有代者。』

佛按照四智法模式來演說諸天，因為眾生有不同的觀察思惟模式，有不同的集一切法模式，不同模式就形成了四個空居天、四禪天、四空天等等，甚至還可以更加微細地區分，比如四禪天中，每一天又分為三天，代表更詳細的三種模式。

八十華嚴和六十華嚴

八十華嚴有三十九品，菩提場一會六品，普光明殿六會三十二品，入法界三會一品。八十華嚴雖然有缺文，但是總體結構基本完整。華嚴經不少地方的缺文很明顯，比如說，有的品非常短，而有的品則很長，非常短的那些品大多數可能是有缺文的。

八十華嚴最長的一品是《十迴向品》，有十卷半的經文，大體上是完整的。《入法界品》雖然相對於其他品來說也很長，有二十一卷，但是這一品完整的經文是在四十華嚴，跟四十華嚴相比，八十華嚴的《入法界品》還是有很明顯的缺文，特別是善財童子五十三參行法部分，有些地方缺文很嚴重。

八十華嚴菩提場會《毗盧遮那品》只有一卷，從經文上說，也明顯有缺文，裡面關於毗盧遮那佛往昔成就的記述明顯不完整。

華嚴經最短的品只有幾百字，像《如來壽量品》、《菩薩住處品》都很短，相對比較短的還有十住位、十行位中的幾品。這些品雖然經文比較短，但是品名還在，通過經文的前後勾索，即可以顯明這一品的成就意義，這能給修行者特別大的啟發，通過這些品名和經文勾索，即可以探究到這部經的整體結構。

另外，根據其他經典的記載，也可以探究到華嚴經中缺少的部分。比如說《菩薩瓔珞本業經》就記載了和華嚴經結構相關的一些訊息，裡面說到在十地位和等妙覺位之間，還有佛陀在三禪天演說《佛華三昧品》。這一次說法從結構上說也很重要，講述和三禪天相應的別教行法，也就是講述到達華嚴四智行法灌頂位的一生補處菩薩，如何生起佛華三昧，以此為加行行法，繼而到達等妙覺如來地。

除此之外，通過菩薩論、菩薩注疏中的引用，也可以看得出華嚴經原本的一些內容。比如在龍樹菩薩的《十住毗婆沙論》、世親菩薩的《十地經論》中，就可以看到關於《十地品》經首更詳細的訊息。

相比八十華嚴來說，六十華嚴的缺失就太嚴重了。六十華嚴不但缺文，甚至有一些品名也不見了。比如八十華嚴菩提場會有六品，可以表達一個完整的演說結構，但是六十華嚴的菩提場會只有兩品：《世間淨眼品》和《盧舍那佛品》，這種結構就完全建立不起來了。

六十華嚴的《盧舍那佛品》是八十華嚴菩提場會從《如來現相品》到《毗盧遮那品》五品內容總合而成。八十華嚴這五品，每一品在六十華嚴中只剩下了很少的文字，合在一起成為《盧舍那佛品》。

即便是六十華嚴菩提場會的《世間淨眼品》，也只有兩卷，而相應的八十華嚴《世主妙嚴品》，卻有五卷，經文要完整得多。

六十華嚴缺文造成了結構上的缺失

前面介紹過菩提場會六品經文結構，分作體用模式來演說生命中『佛法僧』這三個因素，這個結構在八十華嚴非常清晰，但是在六十華嚴中就完全看不到。同樣，八十華嚴的《華藏世界品》有三卷經文，詳細演說了華藏世界的三層世界海圍繞，講述了如何從中央無邊妙華光香水海，按照四智十方的模式，生起兩層世界海圍繞，兩三百個世界的生起模式非常清楚明瞭。但是在六十華嚴中，八十華嚴這三卷經文，只剩下了中央香水海這一部分，關於生起世界海圍繞的經文就缺失了。

六十華嚴菩提場會的《盧舍那佛品》，在名字上對應的是八十華嚴《毗盧遮那品》。但是佛的名稱翻譯不同，這個不同在今天看來有非常大的影響。後代人認為『盧舍那佛』是報身佛，而『毗盧遮那佛』是法身佛。這種差異是如何造成的，很值得探討。很多修行者並不在乎法身佛、報身

佛、化身佛之間的差異，認為這些都是釋迦牟尼佛。實際上，如果沒有到達華嚴行法的時候，這麼認為當然也沒有錯，反正毗盧遮那佛、盧舍那佛在很多行者的認知中，都是被概念化的個體。聞法模式下的行者只能理解到化身佛，對於報身佛和法身佛的瞭解都不準確。

但是如果從微細的行法理論來看，法身佛、報身佛和化身佛三者完全不同，必須要有準確的定義。就好像說報身釋迦牟尼佛，和化身釋迦牟尼佛，二者是不同的。報身佛說法不受時間和空間的限制，而化身佛說法受時間和空間的限制。現代的修行者要想聽到化身釋迦牟尼佛的說法，想要聽到兩千五百年前悉達多太子說法，這是做不到的。但是要聽報身釋迦牟尼佛的說法，卻可以做到。我們這個世間的大乘經典，皆是報身釋迦牟尼佛的說法，如果這個世間的修行者能成無上正覺，亦可以深入龍宮集結經典，那個經典皆是報身釋迦牟尼佛所說。而這個世間的化身釋迦牟尼佛說法，大多只匯集在四部阿含經中。

華嚴經具備完整的經文結構

有人認為華嚴經是從幾個版本不斷完善而來，也有認為華嚴經是經集，由很多部經合在一起而成。這是值得推敲的說法。如果華嚴經是幾個版本不斷完善而來，就好像《無量壽經》有幾個不同的版本那樣，那麼這些版本之間應該有非常大的結構性差異，乃至於法義上亦有不同說法。但是從六十華嚴和八十華嚴共有的經文來看，二者屬於同一版本。而如果說華嚴經是很多部經合在一起而成，這種可能性卻不大，因為華嚴經有非常嚴密的經文結構，諸品之間前後勾索非常嚴密，前後經文緊密相關。

把很多經合在一起，這在佛教中確實有不少。比如說《大寶集經》就是把很多經合在一起，有四十九會百二十卷，但是諸會之間沒有關聯，哪一會都能單獨拿出來流通，彼此之間不影響。《大寶積經》是一部叢書，不能算是一部經。而華嚴經不是這樣，華嚴經雖然有很多品很多經首，但是諸會都是在華嚴經整體結構下展開。

換句話說，不論六十華嚴和八十華嚴做對比，還是二者的《入法界品》和四十華嚴做對比，亦或從歷史資料和菩薩論的引證來看，都能夠確定這部經未必有更多的版本，這是一次性集結的完整的一部經。

八十華嚴菩提場會有六品經文，結構完整，儘管其中的《毗盧遮那品》有缺文，但是總體結構不受影響。而六十華嚴菩提場會的結構就不能建立，

不但這一處的結構不能建立，《華藏世界品》中以一法生起無量法層層圍繞的模式也不見了，這對於華嚴經菩提場會的核心義理是非常大的缺失。華嚴經菩提場會是講述自性地一切法的圓滿呈現，經文嚴密的論述了怎樣從自性地法生起菩提場會的大圓滿境界，也論述了從一法生起無量法的生起模式。這兩個對於理解華嚴經來說非常關鍵，這兩處缺失對於八十華嚴以前的行者來說，非常可惜。

八十華嚴出現《十定品》的意義

再比如，八十華嚴等覺位第一品是《十定品》，這一品有個經首，標誌著等覺位的行法類型，是學習華嚴經時必須要注意的，但是這一品完全沒有出現在六十華嚴中。在八十華嚴沒有到達漢地之前，隋唐時期的大德們都是按照六十華嚴的經首來判別這部經的結構，因此華嚴經有七處八會。八會就是有八個經首，每一個經首代表一會。其中，菩提場一會，十信位普光明殿一會，十住位須彌山頂一會、十行位夜摩天宮一會、十迴向位兜率天宮一會、十地位他化自在天宮一會，《離世間品》回到普光明殿一會，《入法界品》一會。這樣一共八處經首，演說八會內容，分別是在七處演說，其中的普光明殿這一處有兩會。

因此，按照經首來說，六十華嚴就是七處八會，一直到西元 698 年八十華嚴在漢地譯出，漢地的修行者才看到更完整的版本。從六十華嚴到八十華嚴有 270 年的時間，正是佛教思想在中國發展完善階段，大部分宗派是在這期間建立。如果六十華嚴能夠具有八十華嚴那樣相對完整的經文結構，這部經對漢傳佛教來說，定會產生不一樣的影響。

八十華嚴到達漢地的時候，很多的宗派建設已經完成了。很多宗派思想的開創者錯過了華嚴經所詮釋的佛教完整的理論體系。有些大德不要說八十華嚴沒有見到，甚至玄奘法師西元 642 年以後帶回來的完整瑜伽行派理論著作、法相唯識的重要典籍也沒有見到，這對他們的理論建立，應該是不小的缺失。站在現代人的立場來看，現代的修行者能夠看到過去大德們辛辛苦苦集結的珍貴典籍，確實非常難得。

八十華嚴的兩種主要注疏

針對華嚴經完整經文的注疏主要有兩種：一種出自華嚴宗，是從華嚴

宗的初祖杜順和尚、二祖智儼、三祖法藏、四祖澄觀這個體系建立起來的。另外一種出自唐朝中葉的李通玄長者。這兩種注疏看待華嚴經的方法不一樣，註解形式也不同，但是都非常精妙。

華嚴經到了漢地之後，經歷了三代祖師的發展和完善，華嚴宗的理論框架基本上建立起來，後來的四祖澄觀，按照前人的劃分，把《十定品》的經首加進來，就有了八十華嚴七處九會的經文結構。這個結構劃分，是延續了前人對六十華嚴七處八會的劃分方法得來的。澄觀在華嚴經總體經文結構的劃分原則上並沒有變化。

關於華嚴經注疏的另一位大德是李通玄長者，他和華嚴三祖法藏法師是同時代人。法藏法師生活在西元 643 年到 712 年，是玄奘從印度回到長安前後出生的，年輕的時候曾在玄奘的譯經院工作過。李通玄和法藏雖然處在相同的時代，但是長者活了 95 歲，大約西元 740 年前後才入滅，比法藏要晚。澄觀法師則生活在西元 737 年到 838 年，澄觀並沒有見過法藏，也沒見過李通玄。澄觀有《華嚴經疏鈔》，是針對八十華嚴的完整注疏。澄觀法師亦參與過四十華嚴的翻譯工作，針對四十華嚴亦有注疏。

李通玄長者在八十華嚴譯出後 20 年前後拿到，那時候八十華嚴又稱作『新譯』華嚴經，是相對六十華嚴來說的。李通玄拿到八十華嚴的時候，法藏法師已經入滅。法藏參與了八十華嚴的翻譯工作，留下了關於六十華嚴的完整注疏，二十卷的《華嚴經探玄記》，以及關於八十華嚴的不少重要論文。

華嚴宗二祖智儼法師並沒有見到八十華嚴，他生活在西元 602 年到 668 年，和玄奘法師差不多同一個時代，前後不差幾年。

李通玄長者是在這樣的背景下，經歷了十年時間，完成了八十華嚴的注疏，四十卷的《新華嚴經論》，後人把它和八十華嚴的經文整合在一起，就是現在的百二十卷《新華嚴經論》。

《新華嚴經論》的注疏體裁和法藏法師的《華嚴經探玄記》、澄觀法師的《華嚴經疏鈔》不同。法藏和澄觀的注疏主要採用消文形式，逐字逐句對經文加以詮釋。李通玄長者的華嚴經論不是消文形式，而是論述形式。長者對於華嚴經的整體架構有獨特的劃分方法，對於每一品每一章也是採取論述形式，很少做消文註解。

這兩種注疏主要都是根據經首來劃分華嚴經結構，法藏、澄觀的劃分結果是七處九會，長者李通玄的劃分結果是十處十會。十處十會是在經首

的基礎上增加了華嚴經行法義理上的考慮。長者認為華嚴經尊重十法，以十法為圓滿演說方法，所以經文結構上也應該是十處十會模式。具體來說，長者根據《菩薩瓔珞本業經》提供的線索，在《十地品》和《十定品》之間，增加了三禪天一處一會，世尊演說《佛華三昧品》。另外，長者還將《入法界品》劃分作成了三會：世尊逝多林本會、文殊菩薩福城東大塔廟會，和善財童子入法界會，和前面的內容總合在一起，成為十處十會。

我們這次介紹的《覺悟華嚴經》，雖然對這部經有新的結構劃分，但是在《入法界品》的結構上，借鑒了李通玄長者的思想，把這一品劃分作三會。

四智行法不離世間亦不離普光明殿

以往的華嚴經注疏，在對待六位行法演說處所上，都是採用同樣的判別方法，是將演說處所分作兩部分，第一部分是在普光明殿，第二部分是離開普光明殿，在四天宮。在普光明殿演說的行法，是十信位和等妙覺位，離開普光明殿在四天宮演說的部分，是華嚴經四十位行法。過去人看待四十位行法，皆是按照串列模式來詮釋。

具體來說就是，在六位行法演說中，首先是在普光明殿演說十信位，然後離開普光明殿，世尊分別上升四天宮四寶殿生起四十位行法，之後再回到普光明殿演說等妙覺位。儘管長者李通玄並不認為普光明殿十信位和等妙覺位的演說分開進行，但是在對待四十位行法的演說處所上，亦認為是離開普光明殿而別有。

《覺悟華嚴經》沒有採用這樣的判別方法，而是把四天宮演說四十位行法統一到四智行法來詮釋。四智行法是華嚴別教行法，也就是見性菩薩的道種智行法。道種智行法是依差別智所生起的行法，不同於十信位和等妙覺位。四智行法是並行成就，同時又是次第生起。

那麼為什麼十住、十行、十迴向、十地是別教四智行法，世尊不離菩提樹而上升四天宮與四智行法、普光明殿又有怎樣的關係呢？

回答這個疑問，不但需要深入經文，並且需要對佛教的密法言說、對多種因素總合一體的密法解讀有深入瞭解。雖然在華嚴經經文上看是世尊往詣四天宮四寶殿生起四十位行法，但實際上，世尊亦是不離菩提樹而次第生起四十位行法。

簡單來說，『世尊』代表修行者生命中本有的覺性，世尊不離菩提樹即是指自性覺悟不離菩提場、不離身心覺知一切法、不離普光明殿。世尊所在處即是普光明殿。而所謂世尊上升四天宮四寶殿生起四十位行法，是指華嚴四智行法需要即世間而離世間，是在世間一切法中所成就。華嚴四智行法和別教行者遠離世間的四智行法不同。我們前面介紹了須彌山代表一切法，須彌山頂代表正解脫。正解脫是即一切法而離一切法的解脫，這也是世尊上升『須彌山頂妙勝殿』生起十住位行法的實際意義。

華嚴經六位行法的十信位即是在普光明殿演說，十信位的前三品是《如來名號品》、《四聖諦品》、《光明覺品》，這三品已經表明世間一切法皆是眾生自性所現，離開《如來名號品》、《四聖諦品》所說的世間一切處一切法，無有其他處所可得。

換句話說，離開自性地普光明殿、離開身心覺知一切法，無有其他的須彌山頂、夜摩天宮等等諸天處所可得。華嚴行者不同於聞法模式下的凡夫外道、二乘聲聞行者，在彼等行者的知見中，會有離開普光明殿，離開世間一切法而別有須彌山頂、夜摩天宮等等處所。對於沒有生起內在覺知行法的修行者，在聞法模式中，才會有遠離此處往詣彼處的說法。

非於普光明殿之外別有四天宮四寶殿

實際上，從華嚴經的整體結構亦能看到這一意義。

菩提場會最初一品是《世主妙嚴品》，經首是這樣：

【一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺，其地堅固金剛所成。】

普光明殿最初一品是十信位《如來名號品》，經首是這樣：

【爾時，世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺，於普光明殿坐蓮華藏師子之座。】

普光明殿最末一品是如來地《離世間品》，經首是這樣：

【爾時，世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中普光明殿，坐蓮華藏師子之座。】

這幾處經首皆可說明，十信位生起處普光明殿是世尊成道處，亦是修行者最終成就無上正覺處。

十信位既然在世尊成道處生起，最終亦是在此處成就圓滿無上正覺，修行者到達十信位普光明殿，終究不會離開此處，而往詣別處生起十住至十地行法。十住至十地行法是菩薩道種智行法，其說法處，同樣是成就無上正覺之處，同樣不離普光明殿。只是十住至十地行法，是報身世間菩薩道種智行法，是要依普光明殿圓滿智慧力生起入世間無量行法。

四位行法的演說處四天宮四寶殿皆是依須彌山而立，皆是指即一切法而又不離一切法。四天宮四寶殿代表了不同的入世間模式。

因此，華嚴經四智法雖然是出世間行法，但一定不能離開世間法而別有成就。四智法中大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智，正是以出世間般若智慧，綜合世間法中須彌山頂、夜摩天、兜率天、他化自在天的世間法模式，總成華嚴經別教行法。如果詳細觀察經文即能發現，雖然四智法是在四天宮演說，但具體是在四天宮的四寶殿演說。四寶殿和四天宮的核心意義不同，四寶殿不離四天宮，而又不同於四天宮。四寶殿代表了修行者不離普光明殿而能成就四位行法。

於四天宮四寶殿演說華嚴四智行法

比如，世尊上升須彌山頂妙勝殿，法慧菩薩入菩薩無量方便三昧，然後生起十住位演說。這種說法意味著，並非所有到達須彌山頂的眾生，都能到達妙勝殿聽聞法慧菩薩說十住法，修行者首先需要生起內在覺知模式的行法，入菩薩無量方便三昧，到達須彌山頂妙勝殿，然後才能做到。十住位不離須彌山頂，但也不同於世間人所能到達。妙勝殿是修行者不離菩提樹、不離普光明殿、不離文殊菩薩的善用心、不離般若波羅蜜智慧，而能結合須彌山頂的世間法模式所成就的地方。

四智行法	四天宮	四寶殿	法主	所入三昧
十住	須彌山頂	妙勝殿	法慧菩薩	菩薩無量方便三昧
十行	夜摩天宮	寶莊嚴殿	功德林菩薩	菩薩善思惟三昧
十迴向	兜率天宮	一切妙寶所莊嚴殿	金剛幢菩薩	菩薩智光三昧
十地	他化自在天宮	摩尼寶藏殿	金剛藏菩薩	菩薩大智慧光明三昧

經文中有天帝釋說偈，講到過去七佛都曾到達須彌山頂妙勝殿，『是故此處最吉祥』。『此處』就是指須彌山頂妙勝殿，過去諸佛都曾經在這裡說法，都是從這裡開始成就無上正覺。我們前面介紹過關於過去諸佛，乃至十方諸佛的說法遺跡，和怎樣才是見到諸佛說法遺跡。如果大家能結合華嚴經十住位的經文，結合十住位般若波羅蜜的成就意義，就能知道，為

什麼過去七佛都曾經到過須彌山頂妙勝殿。

所以，明白了世尊不離菩提樹而上升須彌山頂妙勝殿，是代表不離普光明殿而即世間一切法，不離世間一切法而成就十住位，成就四智法的大圓鏡智，就不會認為須彌山頂妙勝殿是在普光明殿之外的處所。

同樣，世尊不離菩提樹和須彌山頂妙勝殿，不離十住位般若智慧成就處，上升夜摩天宮寶莊嚴殿生起十行位法，演說模式上和十住位相同，並不是世尊離開普光明殿轉到另一個處所生起十行位法，而是說四智行法的平等性智，一定要以般若智慧力，在世間法中以夜摩天普觀一切世間法的模式來生起。修行者不離菩提樹、不離十住位成就處，然後以夜摩天普觀一切世間法的行法模式，來成就四智法即世間離世間平等性智，這即是功德林菩薩入『菩薩善思惟三昧』之後演說生起十行位法。

十迴向位在兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿演說、十地位在他化自在天宮摩尼寶藏殿演說，都是同樣的意義。我們學習具體經文的時候，再介紹更加詳細的解讀。

華嚴四智行法即世間而離世間

因此，從經文上看，華嚴經四位行法似乎是在普光明殿以外的處所演說，而實際上，這是代表了不離菩提場、不離普光明殿、不離世間一切法，來成就華嚴經的四智行法。

這就好像是《入法界品》中文殊菩薩辭別世尊往詣人間，到達福城東大塔廟，為福城人演說十方諸佛一切法。福城東並不是固定的世間處所，此處的核心還是文殊菩薩。修行者自性智慧能以世間形式顯現，即是福城東。離開了文殊菩薩所代表的自性地根本智慧，並沒有福城東這個處所。

四天宮四寶殿說法也是如此，離開了普光明殿所代表的自性地根本智慧，四天宮只是世間法，世間人乃至外道行者皆能到達。但是華嚴經四智行法在四天宮四寶殿生起，世間人和外道行者即不能到達。

華嚴經四位行法是完整的四智法理論體系，從這裡再來看普光明殿六位行法就會更加清楚。六位行法分作四個階段：第一階段是十信位，第二階段是四智行法，第三階段是等覺位，第四階段是妙覺位。

第十九講

前面介紹了八十華嚴和六十華嚴的缺文情況，六十華嚴在經文結構上的缺失，使得它所闡述的佛教行法理論不完整。相對於八十華嚴來說，行法理論中的很多核心內容在六十華嚴中沒有顯明，比如菩提場會六品經文所表達的結構義理、《華藏世界品》中所表達的無量法界生起模式，以及《十定品》加入到普光明殿之後所顯明的十地位和等覺位之間行法次第上的差別等等，而這些都能夠帶給修行者非常重要的啟示。

華嚴經結構是行法理論的一部分

菩提場會的六品經文，完整呈現出從自性地生起無量世界無量法的體用模式，其中以《普賢三昧品》中一切處普賢菩薩入『一切諸佛毗盧遮那如來藏身』三昧作為關鍵因素，生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。修行者可以通過這種經文結構，準確理解華嚴義理、理解華嚴行法，以及明瞭如何以一法生起無量世界無量法。

華嚴經的經文結構是這部經所要表達的重要內容，是華嚴行法理論的一部分。這部經是演說如何到達生命自在解脫的經典，通過經文結構，不但可以看出生命的圓滿呈現，亦可看出詳細的行法內容。華嚴經依靠這個結構建立起來的所有演說，修行者如果能確切解讀的話，即可以將它們轉化到實際的行法上來。六十華嚴因為不具備這樣的完整結構，所以通過結構所要表達的意義也就沒有了。

我們在前面將菩提場會普賢菩薩生起《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，和《無量壽經‧法藏因地品》中世間自在王如來宣說兩百一十億諸佛刹土、以及法藏比丘如何成就極樂世界，在成就模式上做了對比。前者成就華藏世界，是針對華嚴行法種性的修行者，後者成就極樂世界，是針對法藏比丘那樣的出世間種性的修行者。

當然並不是所有的極樂世界都是以同樣的行法模式生起，這裡對比的是基於《無量壽經》這樣的說法。

華藏世界和極樂世界，不是捨一取一的關係，而是不同種性的修行者

在行法上的不同階段，修行者在從凡夫地到圓滿如來地的修法過程中，兩者都需要成就，甚至法藏比丘極樂世界的行法模式需要首先到達，最終才是以普賢菩薩法界的行法生起廣大的華藏世界。這在華嚴經的《如來壽量品》中論述得非常明確。

阿彌陀如來的西方淨土是一切佛教修行者成就的基礎與核心。

眷屬經要以華嚴體性和同類行法導入華嚴

有修行者認為《無量壽經》是小本《華嚴經》,《華嚴經》是上本《無量壽經》，還有說這部經或者那部經可以歸到華嚴經，甚至可以代表華嚴經。從教理上說，一切眷屬經皆從華嚴經流出，其成就指歸最終亦是回到華嚴經。眷屬經與華嚴經在核心意義上、在某個行法階段一定有相符合的地方。經典能否匯入華嚴經與能否代表華嚴經不是同一件事。

眷屬經匯入華嚴經，要能與華嚴經有同種體性，符合某個階段的行法理論，要有相通的詮釋標準。一部經從二乘聲聞、權教別教的角度和從實教的角度來看完全不同。換句話說，一部經能否匯入華嚴所詮釋的佛教義理，不是經典本身的問題，而是對經典如何解義的問題。

就好比說，修行者要證得與佛同種體性，才算得上是生如來家。佛教不是靠攀親戚爭正統來印證，而是靠準確的解義和行法才能到達。假如對眷屬經的認識還是二乘聲聞、權教別教階段，甚至是人天外道階段，卻說和華嚴經同一類別，或者同等體性，這是不正確的。

說某一部經即是華嚴經，可以代表華嚴經，需要有兩個前提，第一是要與華嚴經有同種體性，能涵蓋華嚴經的行法理論和行法次第。第二是解讀和詮釋的方法要和華嚴經一致。小本華嚴、中本華嚴和上本華嚴即是如此一脈相承，修行者從小本華嚴可以到達中本華嚴和上本華嚴，它們之間即有上本小本的關係。

因此，看《無量壽經》是不是小本華嚴經，要看這部經的體性和《華嚴經》是否相同，這部經能否涵蓋華嚴經的行法理論和行法次第。如果把《無量壽經》解讀成聲聞權教行法，甚至解讀成人天外道行法，把極樂世界解讀成外道天堂，那就和華嚴經不相符。

經典解讀受到諸多因素的影響

經典解讀不準確並非我們這個時代才有，它和經典背景、歷史、社會、文化背景，還有修行者種性、證量、解讀模式，以及對於經典演說的理解等等因素相關。如果回到佛陀原本的教義中仔細校對就能發現，這個問題早就已經存在。

比如，長者李通玄在《新華嚴經論》裡面，認為阿彌陀如來極樂世界是權教所成，這種解讀本身是否準確需要另外的討論。長者對華嚴經情有獨鍾，所以看其他經典都和華嚴經有差異，這是一個原因。同時長者沒有見到四十華嚴，沒有見到完整的普賢菩薩行願品十大願王導歸極樂，所以才對阿彌陀如來極樂世界做出這樣的判斷。長者的判斷即是受到經典背景和社會背景的影響。

從華嚴行法和佛教原本的淨土思想來看，阿彌陀如來極樂世界並非權教所成。淨土是佛教修行者成就的基礎與核心，修行者需要首先證得，並且一直到成就圓滿無上正覺，依然不離阿彌陀如來的淨土世界。但是長者的判斷提供了一些可能的證明，首先是從經典背景來說，長者所處的年代經典缺乏會影響到長者的判斷。第二是從社會背景來說，當時民間宗教化的淨土思想和修行方法，已經偏離了佛經原本的淨土理念，這同樣會促成長者有這樣的判斷。但是不論怎樣，長者不會憑空給出這樣的說法。

長者李通玄是佛教了不起的成就者，《新華嚴經論》對後來的華嚴學產生了深厚的影響。長者的成就超越了很多同時代的修行者。

華嚴經四智行法演說不離普光明殿

前面介紹了兩種華嚴經注疏，以及兩種不同的經文結構劃分，一是華嚴宗智儼、法藏、澄觀幾位法師為代表的七處九會劃分，一是長者李通玄的十處十會劃分。七處九會劃分是直接根據經首得出來的，而十處十會劃分是在經首的基礎上，增加了法義上的考慮。

此外，我們還介紹了華嚴經四十位行法的說法處。四十位行法就是華嚴經的四智行法，或者說是菩薩道種智行法。四智行法即世間而離世間，即世間的意義就是這四十位行法是在須彌山頂、夜摩天宮、兜率天宮、他化自在天宮來演說，而離世間的意義就是這些演說都是世尊不離菩提樹、不離菩提場、不離普光明殿而往詣四天宮四寶殿，是由四大菩薩演說。

世尊所在處即是普光明殿所在處。普光明殿是一切眾生生命中本具的智慧報得處，是根本智所行處，而四智行法是依根本智所生起的入世間道種智行法，道種智不能離開根本智而運行。世尊不離菩提樹上升四天宮四寶殿，代表華嚴經四智行法不離自性覺悟，不離普光明殿，亦不離世間一切法。所以，從四位行法的說法處就能看出，雖然是世尊上升各個天宮，但是演說處所是四天宮中的四寶殿，並不是凡夫所能到達的地方。

換句話說，四天宮四寶殿的演說處所，代表了四位行法入世間而出世間的行法意義。同時，世尊上升各個天宮，而具體的四位行法是由四大菩薩演說，這也代表了自性本體離言說相本自不動，而依自性本體生起的入世間應用，即是四大菩薩演說廣大一切法。

四天宮四寶殿代表華嚴四智行法模式

綜上可知，四天宮四寶殿所代表的行法，並非遠離普光明殿所代表的自性根本智而別有，而是依普光明殿所生起的菩薩道種智行法。

四天宮四寶殿代表了四智行法具體的入世間模式。如果認為四天宮四寶殿是離開普光明殿而別有，世尊上升四天宮說法是於普光明殿別有出入，這就是聲聞模式的四智法，甚至是人天外道權教模式的行法，這和華嚴行法的實際意義不相符。

從修行者的角度來看，華嚴經四十位行法，也就是華嚴行法模式下的四智行法，需要在世間一切法中生起和成就。世間一切法即是菩提場。

在華嚴經總體結構中，十信位六品經文和菩提場會六品經文相對應。菩提場會六品經文演說如來果地一切境界，是自性地一切法的無為生起，而十信位六品經文是針對十信位行者來說，是華嚴行法的發起處。

從經文可知，十信位演說的一切法，即是身心覺知的一切法，亦是普光明殿一切法，一切處文殊菩薩生起，代表著生命的內在覺醒。十信位一切法是依自性根本智所生起，是華嚴經四智行法的生起處和成就處。

不同種性的四智行法

人天外道、聲聞權教，乃至共法別教修行者所理解的四智行法和華嚴經四十位行法是有差別的。但這並不是佛教四智行法本身的意義有不同，

而是行者對於四智行法的認知有不同。

在聲聞權教和別教模式的行者看來，八識世間和四智世間獨立分開，正如不少人認為，離開地球，在十萬億銀河系以西別有一個極樂世界。很多修行者認為四智世間亦遠離八識世間一切法，遠離五蘊身六入處一切法。在有些修行者看來，一念不生意味著關閉身心覺知，一念生起即入凡夫種性，要在身心覺知之外，在八識世間之外去成就一個四智法世間。

這樣的修行理念，實際上是佛在經典上明確否定的。

人天外道、二乘聲聞、權教別教行法，針對剛剛走入佛門的修行者來說非常有用，它接近世間法，容易理解。佛在經典上講，這是化城，不是佛教行法的真實目標。但是對於已經走入佛門的修行者，則需要避免這樣的知見，要回到佛陀的根本教義上來。

別教登地即是圓教初住

過去人講：『別教登地即是圓教初住』。為什麼是這樣？

『地』是指出生一切法、總持一切法、成就一切法之處。眾生有兩種地：一是心地，是指報身世間的智慧地；二是自所作法，是指法身世間所建立的無量行法功德。修行者首先登上心地，然後才是以智導行，生起法身世間自所作一切法。因此簡單來說，身心覺知一切法即是地。

別教登地是指登上心地，是修行者生起內在覺知模式的行法，真正開始啟發自性智慧、開顯自性功德的行法。

別教行者遠離世間歷劫修行，於一切法有所取捨，遠離染著樂取清淨，遠離生死樂取涅槃，總在染淨取捨的行法模式，一心嚮往簡單容易、快捷穩當、成就徹底的行法，最後到達登地位才發現，繞了一大圈還是要回到原點，一切法皆是自性所起，一切法皆是一心所現，一切法本自清淨。曾經認為簡單的也未必真的簡單，複雜的也未必真的複雜，染著和清淨都是隨心隨緣流轉變化，所嚮往追逐的成就目標了不可得。此時的修行者才真正見到諸法平等，本自清淨、本不生滅、本不動搖，此時才會恍然大悟萬籟皆息。

這時候即是到達華嚴行法的初住位，從這裡開始，才能到達見性位得無生忍。無生忍即是證得般若波羅蜜，得一切智，見一切法空，證得阿鞞跋致地住不退轉。這是修行者真正登上心地。

由此可知，如果碰到修行者不願意學習華嚴行法，甚至生起抵觸，要知道這是非常正常的。很多人還處於積累資糧階段，處於聞法信行、二乘聲聞、權教別教行法階段，甚至還處在民間信仰階段，對華嚴經入法界行法，不容易生起信心，聽聞華嚴行法要樂住生死法界，可能還會生起恐怖，生起顛倒夢想，甚至誹謗。

從二乘聲聞、權教別教轉入到華嚴行法

《法華經》中記載世尊演說法華行法時，大眾中有五千人退席。

法華行法的指歸是生起入法界行法，是從二乘聲聞、權教別教的行法模式轉入到華嚴經十住位以後的行法。

《法華經》的經首是這樣說：『一時，佛住王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾萬二千人俱，皆是阿羅漢，諸漏已盡……，菩薩摩訶薩八萬人，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉……』。這當中，比丘眾在先，菩薩眾在後。列出的二十一位比丘眾中，『皆是阿羅漢，諸漏已盡』，尊者憍陳如、大迦葉為最上首，代表這部經的當機者皆已資糧具足，所能生起的入世間行法皆可到達法華行法。列出的十八位菩薩眾中，文殊菩薩、觀音菩薩、大勢至菩薩為最上首，代表眾生身心覺知的一切法皆是自性所現，修行者於此一切法中能生起微細觀察和勝妙思惟，方能導入法華行法成就處。

《法華經》是出離二乘聲聞、權教別教行法到達入法界行法的經典。五千大眾退席，代表著要進入到法華行法的成就地，修行者需要退卻聞法模式、聲聞模式下的修法習氣，也就是染淨法中的分別取捨習氣，以及受一非餘得少為足的習氣，需要消除五蘊法對自己的干擾和束縛。

前面說到有些修行者聽聞華嚴行法，不能生起好樂心，不能生起歡喜心，那樣的修行者，如果出現在法華會上，即是退席的五千大眾。這些修行者需要積累足夠的行法資糧才能轉入到華嚴行法，有一些需要歷劫修行才能轉變過來，需要等待一個機緣，打破原來的行法模式。

我們現在學習華嚴經，生起內在覺知模式的行法，就是到達法華行法的成就階段，有一些聞法模式、聲聞別教模式下的修行習氣需要去除，有一些權教別教的理念需要調整。這些習氣不去除，理念不調整，華嚴行法就不能生起。這就是法華會上五千大眾退席的實際意義。等修行到達華嚴行法的第七住位得無生忍，即是真正生起華嚴行法，在《法華經》的語言

來說，就是多寶佛從地湧出、龍女轉身往詣南方無垢世界成等正覺。同時，也意味著化身世間的佛陀入般涅槃，修行者生起報身世間行法。

眾生種性上的距離不是世間距離

修行者種性上的距離不是世間法所能衡量，人天外道、二乘聲聞、權教別教修行者和華嚴行法之間，最少是十萬億佛土，乃至於三十二億恆河沙國土的距離。也就是說，雖然大家同在念佛，同在禪堂打坐，但是華嚴行者和這些修行者之間就是存在著這樣的距離。

這個距離不是世間法可以跨越的，需要生起內在覺知模式的行法才能跨越。一旦切實生起這樣的行法，就是進入到華嚴行法的初住位，就是跨越了十萬億佛土。當修行者到達第七住位得無生忍，這個距離就已經不是十萬億佛土所能衡量。

如果修行者能到達華嚴行法的十迴向位、十地位，這就是跨越了三十二億恆河沙國土，就能靠近或者進入到普賢菩薩法界，能夠到達金剛種性，這和二乘聲聞行者、權教別教行者之間的距離即是無量億國土。

種性改變帶來生命改變

《金剛經》中說，『若人滿三千大千世界七寶以用布施』，不如受持此經中的一四句偈，為人演說。這裡說的就是修行者種性的改變所能帶來的生命改變，這種改變不是用世間數量可以衡量的。受持《金剛經》一四句偈，是證得般若智慧，從凡夫種性到達聖者種性關鍵的一步。如果修行者能真正走入華嚴行法，這和聞法模式下的行法體驗完全不同。佛教中普遍使用這樣的語言來描述修行者種性上的進步，在華嚴經中亦是如此。修行者每次的行法進步、種性提升，佛經中常常會說，這是將前面所有的行法總合在一起亦不能及。

普光明殿六位行法，每一位行法末後皆有六相十八種震動，來說明種性改變的意義。種性改變帶來身心世界的改變。《無量壽經》中有法藏比丘歷劫修行成就極樂世界，演說偈頌後，『應時普地六種震動』，亦是表明種性改變帶來身心世界的改變。『六相震動』並非世間的地動山搖。

所以，發心學習華嚴經是了不起的修行者。雖然這部經看上去很複雜，

但是只要掌握它的解讀方法，明瞭其行法理論和行法次第，從這部經入手是最穩當最快捷的。因為它的行法理論很詳細，行法模式和行法次第都很準確，按照這樣的次第行法，絕不會走錯路，過去走錯的地方也能糾正過來。古往今來很多修行人想學這部經，可惜很多都沒有學到，主要障礙是在解讀方法上。這部經有它獨特的經文結構和演說方法，不從這裡入手就很容易迷失在經文中。

佛教理論中的黃金為地和金剛為地

阿彌陀如來極樂世界是黃金為地，普賢菩薩法界是金剛為地。從華嚴行法理論來說，三賢位行者成就黃金為地，登地位之後到第八地，逐漸從黃金為地轉入到金剛為地，到普賢菩薩法界即是金剛為地。

黃金為地是指智慧為地，金剛為地是指一切法為地，一切法皆是實相。在《般若心經》中有觀自在菩薩告舍利弗尊者言，『色不異空，空不異色。色即是空，空即是色』，能夠證得『色不異空，空不異色』即能到達黃金為地，如果證得『色即是空，空即是地』即能到達金剛為地。

但是實際上，不同時期的行法理論，不同種性的修行者，對於黃金為地和金剛為地的定義並不相同。比如，雖然經典中說極樂世界是黃金為地，但是其常寂光土卻是金剛為地。另外，很多別教修行者定義登地位為金剛種性，但是從華嚴行法理論看來，卻只是到達黃金為地。

華嚴經四智行法在欲界四天演說

在華嚴經中，世尊上升四天宮四寶殿生起四智行法，代表華嚴四智行法不離普光明殿、不離世間一切法。華嚴四智行法是依須彌山頂、夜摩天宮、兜率天宮、他化自在天宮的世間法模式而生起。換句話說，是依須彌山頂妙勝殿成就大圓鏡智，依夜摩天宮寶莊嚴殿成就平等性智，依兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿成就妙觀察智，依他化自在天宮摩尼寶藏殿成就成所作智。華嚴經四智行法即是菩薩道種智行法。

四智行法的詳細內容，需要結合具體經文才能說得更清楚，包括說法處所、上首眾種類、法數顯現、說法主名號、所從來處、所入三昧、說法因緣，以及所說偈誦等等。

所以，綜上而言，華嚴經四位行法雖然在四天宮四寶殿演說，但並非遠離普光明殿。在華嚴經中，十信位、等覺和妙覺都是在普光明殿演說，代表華嚴行法不離根本智，不離世間一切法。而四十位行法，則是代表修行者即世間離世間的行法模式，是華嚴經的別教行法，成就道種智行法清淨世間，也就是修行者於一切世界一切法中成就的自所住處。

普光明殿四智行法在欲界四天演說，其中意義不難理解。修行者不離身心覺知一切法，不離眾生世間一切法而得成就無上正覺。無上正覺一切智慧，皆伏藏於眾生世間一切法中，乃至伏藏於眾生貪瞋癡慢疑生死流轉中。佛教中說到龍樹菩薩於龍宮中集結華嚴經，又說到龍樹菩薩打開南天鐵塔，得金剛薩埵授與密法，這些都是同類的說法。

大乘佛教修行者要避免墮入無想天和四空天

除了欲界，三界中還有色界十八天、無色界四天。色界十八天中，初禪到四禪各有三天，然後是無想天、五不還天和色究竟天。

五不還天也稱五淨居天，是三果阿那含行者所居住處，雖然沒有出三界，但是和欲界凡夫亦不相同，阿那含行者禪定成就不到世間。阿那含出離五不還天有兩個去處，一是利根者成就阿羅漢出三界，二是鈍根者上升四空天。三界諸天都是通過相應行法可以到達的。

三界二十八天是佛陀時代所建立的生命理論演說模式，其中很多都是按照四智法的模式演說。

無想天又稱長壽天，此處遠離世間，眾生到達這裡能得清淨輕安。然而這裡不出三界，並非涅槃成就地。因為遠離世間缺乏覺知思惟，所以大乘行者避免到此天常住。經典中記載，佛陀很少到那個地方。

在世間人看來，佛陀確實很少出現在一些天、一些處所，除了長壽天，四大部洲中的北俱蘆洲、四空天等亦是如此。但是以佛教演說模式來講，這些說法都代表特別的意義。佛陀很少往詣的諸天處所，指的是居住在那些處所的眾生不能生起微細觀察和覺知思惟。換句話說，那些不願生起觀察思惟的眾生，他們匯集諸法所得住處即是此類諸天處所。

佛陀說法代表修行者智慧力生起，代表覺知思惟生起，是指眾生生命內在的覺醒。眾生居長壽天並非事相上遠離世間，而是指此類眾生不能生起覺知思惟，由於不能生起覺知思惟，也就不能親近佛陀說法。

無色界天眾並非一定無有身相

在很多佛經經首可以看到，佛說法時，欲界天、色界天、諸天大眾皆來集會，但是很少見到無想天和四空天眾。有人認為無色界天的眾生沒有身相，所以不能參加法會，即便參加也看不到，不能清點大眾數量。

這種說法並不準確。世間很多修行者，不論佛教修行者還是外道修行者，皆不離五蘊身相而能成就無色界定，皆能到達無色界天。無色界天眾不能參加佛說法會，是指這類眾生縱有身相，而卻不能於身心覺知的一切法中生起觀察覺知思惟，不能啟發內在的覺悟。換句話說，身心所在一切法皆不能影響無色界天眾，而非此處眾生定無身相。

佛在《楞嚴經》中說，五陰六入十二處十八界，『本如來藏妙真如性』。佛在般若經中說，不離身心覺知的一切法而得成就無上正覺。佛亦在《楞伽經》中告大慧菩薩，不以識滅而入三昧，『非以見壞名為涅槃』。佛在上座部經典中的論述亦能表明，不離於身而有生命自在解脫。這些說法都是表明，身是生命的一部分，並非定無身相才能到達無色界。

雖然身相諸法不能影響無色界天眾，但此類諸天並不是大涅槃地無上智慧處，此類眾生息滅思惟斷除諸見，於一切法不生了別。這雖然是世間了不起的禪定，但是終究不出三界無有智慧，屬於共外道法，一旦於此身心一切法生起觀察覺知和思惟，心念一起即入三界。

佛在經典中說，五蘊身一切法即是世間。所以，遠離世間是指遠離五蘊身一切法的干擾束縛，無色界天眾即是如此。佛教修行者依智慧力，於五蘊身一切法中證得自在解脫，而非遠離世間別有自在解脫處。龍樹菩薩在《大智度論》有言論述，墮入無色界四天的修行者需要生起觀察覺知思惟才能出離，從龍樹菩薩的論述可以得知無色界天眾的核心缺失。

非去除五蘊色身而得滅盡定和無餘涅槃

有人認為阿羅漢入滅盡定，或者證得無餘涅槃，空一切法，是把五蘊色身捨掉，決定不再需要色身，這是誤解。阿羅漢入滅盡定乃至證得無餘涅槃，並非捨去五蘊色身，而是消除五蘊色身一切法的束縛和困擾。如果阿羅漢有捨去色身的念頭，還不是真的阿羅漢。

阿羅漢『空一切法』是於一切法破執取相，並非破可見相。阿羅漢入滅盡定得空三昧出生死流，並非於空相有所取著。

入滅盡定包括『身口意』三個方面。修行者入滅盡定是指消除『身口意』三個方面的有法習氣，諸漏已盡，入無學地。無餘涅槃不但是要消除有法習氣，而且能於『身口意』一切法中自在無礙。入滅盡定是指到達清淨寂滅無所住，證無餘涅槃是於一切法自在生起，於一切法無所住。

聲聞緣覺、別教圓教等等不同種性的修行者證阿羅漢的意義不同，入滅盡定和證無餘涅槃的意義也不同，在經典中即有阿羅漢和大阿羅漢的差別。華嚴行法修行者到達七住、七行、七迴向、七地，即稱作證阿羅漢入滅盡定，到達十住、十行、十迴向、十地，即是入圓滿滅盡定，是各自行法的灌頂位，亦即各自行法的無餘涅槃。

儘管可以按照不同修行者種性詳細劃分，但是一般來說，從別教立場來看，第七地位證得阿羅漢入滅盡定，到法雲地證得無餘涅槃。這是從破除一念無明習氣、證得道種智的角度來說。而從圓教立場來看，是到等覺位普賢菩薩法界入滅盡定，到如來地證得無餘涅槃。這又是從破除根本無明習氣、證得如來種性的角度來說。因此，入滅盡定和證無餘涅槃，在不同行法理論、不同種性的修行者看來，成就標準並不相同。

第七地之前的修行者，都是受到有法習氣的影響，不能到達無餘涅槃。具有有法習氣的涅槃即是有餘涅槃。修行者是否證得入滅盡定，是否到達無餘涅槃，並非以是否捨去色身為標準，而是指是否已消除五蘊色身帶來的有法習氣影響。

區別無想定和滅盡定

無想定是凡夫外道為求解脫出離，而關閉對於一切法的覺知思惟；滅盡定是為消除一切有法的束縛和困擾，為求一心清淨而止息分別取著生起。無想定不出三界，不出一切法，是凡夫所能得共外道法，而滅盡定出離一切法，出離三界，非是凡夫外道所能得。或者簡單來說，無想定住於寂滅不見一切法，而滅盡定能見一切法而不住一切法。

滅盡定雖然能出三界，非凡夫外道所得，但是隨著修行者種性不同，所證得滅盡定意義不相同，並非皆能到達究竟不退轉。換句話說，修行者到達第七地位以後，所入滅盡定才能到達畢竟不退轉，此處之前因為受到有法習氣的影響，未能到達究竟無餘涅槃，皆未獲得畢竟不退。

畢竟不退轉包含兩方面內容：一是一心清淨不退轉，二是修行精進不

退轉。雖然七地之前並非究竟不退，但是能入滅盡定的修行者，也並不是退轉到凡夫地，而是從大乘菩薩種性退轉到二乘聲聞種性。二乘聲聞種性意味著一心清淨不退轉，並非於一切法修行精進不退轉。

有人講修行者不起第二念，只要生起一念即墮入凡夫種性，墮入三界生死，認為只有這樣才是入滅盡定。比如手摸到石頭，認為只要覺知石頭的大小和冷熱，生起覺知觀察和思惟即是生起凡夫念，這是不正確的。即便是佛陀摸到石頭，同樣能覺知石頭的大小和冷熱，但是佛陀並不墮入凡夫生死中。這種不生第二念的說法只是到達無想定。到達無想定不但不出三界，而且是眾生八難之一。

這種誤解即是由不正知見、或者由不瞭解行法理論所造成。

修行者入無想定，於一切法關閉覺知思惟，息滅身心覺知，第七意識的分別執著作用顯示不出來，可以獲得身心輕安，但是這種並非是入滅盡定，更非出三界生死。當身心覺知生起，第七意識執著作用隨之生起，修行者依然身處三界生死法中。

入滅盡定的修行者並非關閉身心覺知，而是息滅第七意識凡夫種性的不如理作意攀緣執取，因此能於一切法生起正知見和正思惟，於一切境界生起了別作意、勝解作意、加行精進作意等等如理作意，進而生起般若智慧應用，於一切法住無所住，明瞭通達一切法。

換句話說，菩薩行法的入滅盡定，是通過自性智慧生起，將第七意識作用中的一切不如理作意習氣，一切法分別執取習氣，轉變成於一切法如理作意，如實了見諸法實相，不再生起攀緣取著，從而遠離六道輪轉。

由此可知，不論是無想天，還是四空天，如果明瞭諸天所在，知道如何往詣，又知道如何出離，修行者自然可以隨緣生起往詣諸天。但是如果是誤解這些處所，以為是涅槃成就地而住於其中，即是錯謬。大涅槃地不是靠息滅觀察覺知而證得，而是在一切世界一切法中，靠生起微細觀察和覺知思惟，生起般若智慧而證得。

法藏比丘依七種根本作意成就極樂世界

關於行法中如何如理作意，才能帶領修行者到達無上正覺，佛在眾多經典中皆有論述。《瑜伽師地論》中亦提到修行者的七種根本作意：『了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意、加行

究竟果作意』。我們可以根據這七種根本作意，對照《無量壽經・法藏因地品》中法藏比丘成就極樂世界的經歷，看一看究竟是怎樣的具體呈現。經文是這樣：

【世間自在王佛知其高明，志願深廣，即為宣說二百一十億諸佛刹土，功德嚴淨廣大圓滿之相，應其心願悉現與之。說是法時，經千億歲。

爾時法藏聞佛所說，皆悉睹見。起發無上殊勝之願。於彼天人善惡，國土粗妙，思惟究竟，便一其心。選擇所欲，結得大願。精勤求索，恭慎保持。修習功德，滿足五劫。於彼二十一俱胝佛土，功德莊嚴之事，明了通達，如一佛刹。所攝佛國，超過於彼。】

七種根本作意落實在法藏比丘的行法中時，『爾時法藏聞佛所說，皆悉睹見，起發無上殊勝之願』即是了相作意、勝解作意；『於彼天人善惡，國土粗妙，思惟究竟，便一其心，選擇所欲，結得大願』即是遠離作意、攝樂作意、觀察作意；『精勤求索，恭慎保持。修習功德，滿足五劫』即是加行究竟作意、加行究竟果作意 ；『於彼二十一俱胝佛土，功德莊嚴之事，明了通達，如一佛刹。所攝佛國，超過於彼。』即總攝七種根本作意。

作意思惟是菩薩行法中至關重要的因素，此種道理思惟可知。

共法別教和不共法別教

華嚴經四十位行法是不共法別教，和聞法模式下的共法別教不同。聞法模式下的別教行法在四聖法界，是依染淨模式生起的行法，於一切法有所取捨，修行者住清淨法中，不入凡夫法界。此類別教行法，登地之前沒有到達見性位，不能生起般若智慧，是基於共法世間的別教行法。

共法別教到達登地位即是華嚴行法的十住位。而華嚴別教行法是在一真法界，雖然在第八地入普賢菩薩法界之前，還不是真實的一真法界，但是從十住位開始即是生起一真法界的行法模式，這和共法別教不同。

不共別教行法的核心就是生起內在覺知模式的行法，成就自性地般若智慧。因為是出於本體的、自內顯發的智慧生起，不是共法世間聞法模式的行法所能到達，所以是不共法別教。修行者靠聞法模式的行法，往往只是到達華嚴行法初住位，最高可以到達第七住位，第七住位往後就做不到。十行位開始必須要生起微細觀察和覺知思惟才能到達。

修行者到達第七住位即證無生忍入阿鞞跋致地，在經典上的語言來說，

即是聞法模式的化身佛入於涅槃，或者是女轉男身得大丈夫相。佛教中說，釋迦牟尼佛有五時說法，第一華嚴時，是講佛陀圓滿證得無上正覺，最末法華涅槃時，是講佛陀入於涅槃。

大乘佛教中說到佛陀入於涅槃，並非特指悉達多太子入涅槃這個歷史事件，而是說修行者到達第七住位，成就內在覺知模式的行法，能夠生起般若智慧，得佛種性生如來家。聞法模式化身佛說法入於涅槃，從此轉入報身世間的行法，見自性地無量佛從身心覺知一切法中湧出。

兩種行法模式下的佛入涅槃

在聞法模式下的修行者看來，佛入涅槃是指化身世間悉達多太子入滅這個歷史事件，但是對於內在覺知行法模式下的修行者看來，佛入涅槃代表著修行者從聞法信行轉入到內在智慧生起。修行者得佛種性，生如來家，此時化身世間的佛陀說法隱滅，報身世間無量智慧生起，修行者從化身世間行法轉入到報身世間行法。

因此，從大乘佛教的立場來說，法華涅槃時並非一定是世間悉達多太子入滅前的幾年，而是指修行者從聞法模式開始轉入內在覺知模式的行法，從聲聞別教種性開始轉入到大乘菩薩種性。

從化身佛說法轉入報身佛說法，即是修行者從聞法信行轉入內在覺知智慧生起，也就是從化身世間轉入到報身世間。

聞法模式下佛入涅槃，意味著修行者不再依靠聽聞善知識宣說解義來明瞭佛所說法，而是靠內在生起覺知思惟，生起自性地相應智慧，生起對於一切法微細觀察和勝妙覺知。這時候，因為修行者生起的智慧模式，仍然是經典上佛陀所演說的成就模式，修行者通過內在覺知模式的行法，能夠將經典上佛所說法，轉化到覺知思惟和落實到行法實踐，這時候即生起報身佛說法。對修行者來說，化身世間佛說法隱滅即是到達法華涅槃時。

所以法華涅槃時，對於大乘修行者來說，並非特指歷史上某個固定的時間，亦不是指悉達多太子入滅，而是修行者成就法華行法、成就大涅槃行法，真正契入到這兩部經的真實意義中，此時即是修行者的法華涅槃時。法華涅槃時的成就處是華嚴行法的十住位。當修行者到達第七住位，證得般若波羅蜜得無生忍，即如《法華經》所言，是龍女轉身成佛，亦即是多寶佛從地湧出。

佛經末後一句常講聞法者『依教奉行，作禮而去』，這句話與化身世間佛陀入涅槃有同樣的深密意義。『作禮而去』並不是說修行者於佛所說拒絕信受無動於衷，而是代表從『如是我聞』的聞法信解轉入到具體的行法實踐。

這種『作禮而去』的說法，在《華嚴經・入法界品》善財童子五十三參中反覆出現，代表著修行者不住一法不斷精進的修行過程。

從須彌山一切法到薩婆若海

修行者能轉八識成四智，凡夫種性須彌山一切法即從業力所成轉成七寶所成，無量生死即轉成薩婆若海，凡夫種性一切法即是寶華莊嚴。這在《法華經》的語言就是：多寶佛從地湧出。『地』是修行者的心地，也是指世間一切法，二者非一非異。修行者生起內在覺知行法，證得般若波羅蜜得無生忍，見世間一切法皆是道種，此即是『多寶佛從地湧出』，一切法皆是智慧種子，皆是智慧莊嚴。

不少人講《法華經》時，講到多寶佛從地湧出、如來神變三轉世間、八歲龍女轉身成佛等等，都講成了神話故事。這是在聞法模式下對大乘經典的密法言說不瞭解造成的。

大乘經典是基於報身佛說，是成就者在輪圍山深處、兜率天內院、在龍宮或者南天鐵塔集結，經典的文字演說有嚴格縝密的表達方法，這種方法是以世間語言表達出世間智慧。如果不瞭解經典如何集結、如何解讀，不能明瞭經典的實際意義，修行者就不可能獲得同樣的證量。

須彌山是眾生生命本有的一切法，但是轉八識成四智，從須彌山一切法轉到薩婆若海一切道種智，需要修行者智慧生起和具體的行法實踐。一切眾生需要這樣的過程才能到達無上正覺，才能到達生命的自在解脫。

華嚴經十住位總體上說是在須彌山頂生起的行法，佛在《大涅槃經》中說，『須彌山頂者謂正解脫』。《大涅槃經》的成就處是見一切法平等，見一切眾生平等，一切眾生皆有佛性，皆可成就無上正覺。

法華涅槃時到華嚴經菩薩道種智行法生起

《法華經》和《大涅槃經》的修行者能不能到達華嚴行法十住位以上，

要看修行者的種性。這並不是站在華嚴行法理論上來貶低其他經典，不是的！經典皆是佛所說法，『初善、中善、後亦善』。每一部經典都有它特定針對的行者種性。不用抬高，也不用貶低，貶低和抬高，都會產生知見偏差，甚至生起邪知見。過份抬高一部經典，也是過猶不及。

聞法模式下的修行者在宗派思想模式裡，喜歡抬高自己這一宗派，貶低其他宗派。當明瞭如何判斷經典的種性，明瞭佛教完整的行法理論和行法次第，就能明白每一部經都不可缺少。修行者要成就無上正覺，一切經典都要通達無礙，貶低任何經典對修行實踐都是一種障礙。

一部經的經首標誌著這部經的種性，如果能夠瞭解經典的解讀方法，知道如何從經首準確獲得這部經的行法和成就指歸，就不會在整體的解讀上造成偏差。

《法華經》和《大涅槃經》的成就模式，從具體的經文即能看得出，課件中《華嚴經大問》部分，對《法華經》的成就模式有過比較詳細的介紹。這兩部經的修行者，要到達華嚴經十住位以上成就處，需要確切生起菩薩道種智行法才可以。但比較而言，《法華經》和《大涅槃經》在演說十住位以上行法時，也就是演說華嚴行法理論中的十行、十迴向、十地以及等妙覺行法時，沒有華嚴經說的清晰明確。這兩部經的修行者，如果真正到達法華涅槃時成就的話，轉入到華嚴行法會更穩當更快捷。

十住位行法以上，需要修行者的內在覺知智慧生起，儘管如此，在到達金剛種性成就之前，乃至到達八地成就之前，修行者還並不能離開佛菩薩教誨和護持。但是即便不離開佛菩薩教誨和護持，華嚴行法與聞法模式下的行法並不相同，此時的佛菩薩只是行法的增上緣，修行者行法的核心是內在生起的覺知智慧力。佛菩薩的教誨和護持可以幫助修正行法中的盲點和缺失。如果不能生起這種覺知模式的行法，佛菩薩也幫不上忙。聞法模式的修行者最多到達第七住位，道理在這裡。

普光明殿六位行法的經文結構

普光明殿一共三十二品經。其中十信位六品，『住行向地』四智行法十四品，等覺位六品，妙覺如來地六品。

普光明殿六位行法核心是自性地智慧生起，在修行者來說即是明確從凡夫種性十信位，經歷四智行法，然後到達等妙覺如來地，一共是四個階

段的六位行法。六位行法是過去大德們的說法，把這六位行法分成四個階段是我們這一次的說法。四個階段分別是指十信位、華嚴四智行法、等覺位、和妙覺如來地。

這四個階段是和佛陀時代的行法理論和行法次第相契合。

普光明殿的十信位、十住位、等覺位、妙覺如來地各自都是六品經文，對應著六位行法的四個階段。這六品經文和菩提場會六品經文相應，代表普光明殿所演說的一切行法，皆是從菩提場會生起，也最終回到菩提場成就無上正覺。普光明殿的一切行法不離菩提場而別有生起。

六品經文按照自性地『佛法僧』的體用模式展開演說，前三品演說各自行法的本體部分，後三品演說各自行法的應用顯相。前三品與後三品是體用、性相、理事的關係。明瞭這個結構之後，通過相應的經文勾索，就能明瞭任何一品的在那一個行法階段的確切意義。

華嚴經三處演說和六品經文皆不離自性地『佛法僧』

菩提場會六品經文是按照自性地『佛法僧』的體用模式生起演說，這種演說方法體現在普光明殿六位行法中的各個六品經文中。不單如此，整部華嚴經在三處演說，同樣是自性地『佛法僧』所展示出來的一切世界一切法。入法界這一處雖然只有一品，但是這一品同樣分作三會，以三個階段生起。《入法界品》中的三會是自性地『佛法僧』在入法界這一品的具體呈現。

也就是說，華嚴經三處演說，每一處的結構都不離自性地的『佛法僧』，這是華嚴經演說模式下的生命呈現。生命一法以三法的形式生起三處演說、每一處又以三法體用形式展開，繼而生起無量法。

修行者在聞法模式下，對於『佛法僧』這三法，很多時候都是概念化的理解。概念化的意思就是不能在生命實踐中具體落實。文殊菩薩在《淨行品》中，說到佛教修行者的三皈依：『自歸於佛，當願眾生紹隆佛種，發無上意。自歸於法，當願眾生深入經藏，智慧如海。自歸於僧，當願眾生統理大眾，一切無礙』。那麼到底怎樣是圓滿究竟的三皈依，生命如何依『佛法僧』到達無量法生起，如何到達無上正覺的自在解脫，這一部華嚴經說得最清楚。

第二十講

前面介紹了華嚴經四智行法不離普光明殿、不離世間一切法的成就模式，主要是告訴大家，華嚴四智行法雖然是在四天宮四寶殿演說，但並不是離開普光明殿而別有。四天宮四寶殿代表華嚴經四智行法，是修行者基於普光明殿根本智慧而生起的入世間行法。

前面還介紹了無想定和滅盡定的差別，目的是提醒大家不能把凡夫外道的無想定當作大乘行者的三昧法。無想定是關閉對於一切法的觀察覺知和思惟，雖然不受諸法的束縛和困擾，但是不能見一切法，沒有智慧不出生死。而滅盡定是要在一切法中，去除一切法的束縛和困擾，是能見一切法而不住一切法。滅盡定行法能夠帶領修行者出三界生死流轉。

圓滿滅盡定要有兩方面內容，一是一心清淨無所住，一是修法精進不懈怠。圓滿滅盡定是指這兩方面內容都能無加行力自覺生起。

修行者要仔細分辨自己的行法是不是切實符合佛所說法。

前面還給大家介紹了大乘行法中的法華涅槃時，大乘行者怎樣的行法成就才是到達法華涅槃時，這要從報身成就的角度來說。

我們之前還給大家介紹了一些經典解讀方面的內容。關於經典解讀如何轉換到具體行法，這需要有大量的經典作依據，需要深入經藏反覆校對，啟發內在覺知思惟，才能切實體會到。我們在後面學習經文的時候，這些方法會反覆用到。修行者要有一個概念，就是經典的言說和世間人的言說不同。

有同學們提出來兩個問題，我們先給大家解釋一下。第一個是關於菩薩五眼成就的問題，第二個是關於《地藏經》的經首中有無想天乃至四空天眾生的問題。都是非常好的問題，是學習華嚴經非常有用的資糧。感謝同學們提出來。

關於『法眼』成就的問題

前面講義中提到破除五蘊法，成就五眼圓明，照見五蘊皆空等等。五

眼是指肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。五眼成就照見五蘊皆空，兩者是這樣的關係。從修行者來說，與肉眼相對的就是色法，與天眼相對的是受法，與慧眼相對的是想法，與法眼相對的是行法，與佛眼相對的是識法。照見的意思首先是要能觀察覺知，然後是生起勝妙思惟，到達了了分明、無所住無所著。好像是鏡子一樣，首先要能照見，然後是不受束縛和困擾等等。如果沒有觀察覺知和勝妙思惟，『五眼』的作用就不能生起。

同學提出來的問題是，『為什麼法眼成就對應五蘊法的行法？』

五眼對應五蘊的說法，是在《大寶積經・無畏德菩薩會》提到，裡面有無畏德菩薩和大迦葉尊者論義演說如何是五眼，如何是見佛等等。

行法落實開始於報身世間生起覺知思惟

首先要解釋什麼是五蘊的『行法』和什麼是『法眼』。

五蘊是指色、受、想、行、識，其中『行』是指經歷和體驗，是生起作意思惟。『行』不是指具體的行為，具體的行為是粗相，念頭的生起是微細相。有念頭上的作意生起，然後有具體的行為。

十二緣生法中有『無明緣行、行緣識、識緣名色』等等，『無明』具有一種覺知的力量，『行』則是憑借這種力量生起作意思惟，和五蘊中的『行』是同樣的意義。十二緣生法是把一念作意生起，到生起覺受，然後是愛、取、有、分別執著，一直到老病死的過程說清楚了。一切眾生對於世間一切法，生起分別執著，然後就會有生老病死。

在華嚴經四智行法中有『十行位』，『行』同樣是代表生起作意思惟。華嚴經四智法中講到『行為』的行，更多是指『十地位』入世間行為化的行法。上座部經典中常說『諸行無常，是生滅法』，『行』也是指生起作意思惟。『行為』上的行法是化身世間的行法，化身世間的行法是從作意思惟開始。華嚴經十行位是功德林菩薩作法主，功德林菩薩入善思惟三昧，然後生起十行位演說，思惟可知其準確意義。

功德林菩薩演說十行位行法，演說《十無盡藏品》，是指華嚴行者起心動念即是道種，代表從善思惟三昧生起，到達十迴向、十地位。這個『十行位』生起『道種』即是正知見和正思惟，能夠指導具體的行法落實。具體的行法落實即是道種智。道種智行法就是正知見和正思惟的入世間具體顯現。三世諸佛皆要演說《十無盡藏品》，思惟可知其義。

兩種模式的行法生起兩種世間

凡夫種性五蘊法的『行』是生起分別執著的種子，是生起生死輪迴的種子。佛陀在十二緣生法的理論中已經說清楚了，能夠正觀十二法的修行者就能夠得慧解脫。

眾生一念作意生起，然後到達入世間的具體行為，依照兩種不同的模式，可以到達兩種不同的世間。一是依照凡夫種性八識模式生起染著世間，一是依照四智模式生起清淨世間。佛經中說的『右旋、右繞』模式，即是四智行法模式，或者說是般若智慧模式，能夠生起清淨世間。凡夫分別執著作意就是『南閻浮提』種性，『舉止動念，無不是業，無不是罪』。凡夫世間又分為三界諸天六道眾生，都是不同種性作意所成。

修行者的作意模式也分很多種，可以分為聲聞緣覺、權教別教、華嚴行法等等，都不一樣。我們前面說到，有七種模式的作意能夠讓修行者遠離世間『欲』法，遠離三界法，比如了相作意、勝解作意、遠離作意、觀察作意、精進作意等等。

不同種性修行者所能到達的世間也有無量多種，所以才有無量諸佛世間和無量菩薩行法。但是總體來說，無非染著世間和清淨世間，到達金剛種性的修行者，於兩種世間皆能自在無礙，即是到達普賢菩薩法界。

從十種智明瞭如何成就法眼

『行』既然是生起一切法的種子，那麼能以智慧力明瞭種子的性相體用、生滅流轉，對我們來說即是『照見』。『照見』即是法眼生起。

理解了什麼是『行』，再來看什麼是法眼。

法眼是指明瞭諸行生滅、明瞭諸法實際的能力，明瞭一切法的性相體用、因果生滅等等，在經典中有很多種關於法眼的說法。佛經中亦說到菩薩十種智，我們可以通過十種『智』，來具體定義什麼是法眼。

普光明殿四十位行法的初住位，即是修行者緣於十種智而發心：

【何者為十？所謂：是處非處智、善惡業報智、諸根勝劣智、種種解差別智、種種界差別智、一切至處道智、諸禪解脫三昧智、宿命無礙智、天眼無礙智、三世漏普盡智，是為十。】

『是處非處智』也稱作『處非處智』。

這十種智在佛教理論中非常重要，在佛經中常常被提及。這也是貫穿整部華嚴經的思想核心和成就目標。其中，十信位智首菩薩生起《淨行品》大問，十住位法慧菩薩演說初發心住和梵行清淨具體行法，以及十行位功德林菩薩演說圓滿真實行成就等等處，都有具體表述。十行之後，經歷十迴向、十地和等覺位行法精進，到達妙覺如來地，此十種智即成為如來地的十種力。

修行者若能具備此十種智，乃至十種力，即是圓滿法眼成就。八十華嚴第一品《世主妙嚴品》，在六十華嚴即翻譯作《世間淨眼品》。

十種智中的『是處非處智』

『是處非處』的意思是說，一個念頭生起，一件事情初始，行者能夠根據當下的情況，明瞭其生起因緣、體性、所住、形狀、流轉、覺知、壞滅等等。『是處』的意思是指，有如是因即有如是果，有如是因緣生起，最終就有如是結果。這是知『是處』智。

反過來，是知道『非是因非是果』，對於這件事情，什麼樣的種性，什麼樣的因緣，最終能不能得到想要的結果，都能明瞭，這是知『非處』智。比如，在《楞嚴經》中，佛陀與阿難尊者這樣說：

【汝等若欲捐捨聲聞，修菩薩乘入佛知見，應當審觀因地發心，與果地覺為同為異。阿難！若於因地以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。】

這就是『是處非處智』，因地生起如是心，果地一定有如是果。如果因地發心和果地的目標不相應，就不可能得到那個結果。所謂是『因地不真，果招迂曲。』

修行者成就『是處非處智』，需要對於諸法的因果體性、流轉生滅等等，皆能明瞭。不單是明瞭最初因和究竟果能否相應，還需要明瞭從最初因如何到達究竟果，需要怎樣的行法次第，每個行法次第中，因是如何、果是如何，每一個行法次第如何升進、如何建立、如何守護、如何退轉，以及升進、建立、守護、退轉等各個因素的顯相、覺知等等一切法，要能於此一切法皆能甚深微細明瞭通達。

比如，佛在大般若經中講，阿耨多羅三藐三菩提，對於不同種性的修

行者、在不同的行法次第，有著不同的表現形式，其名稱和顯相皆不相同，有的稱作阿鞞跋致，有的稱作般若波羅蜜，有的稱作無生忍、無生法忍、不動地、灌頂位、一生補處等等。 雖然名相不同，但是核心意義一致，都是指向最終的阿耨多羅三藐三菩提。因此，對於修行者來說，既然行法實踐的目標是成就阿耨多羅三藐三菩提，那就必須要知道，在目前的行法中，要如何能夠切實落實無上正覺的種子和行法，在當前的種子上下功夫，那麼最終結果才一定是無上正覺。

這就是『是處非處智』，是具體成就法眼的行法。

從菩薩法眼到眾生世間自在

一念作意生起即是五蘊法中『行』的生起。修行者要成就法眼，要能明瞭怎樣生起是南閻浮提凡夫種性，怎樣是聲聞別教種性，怎樣是菩薩種性，怎樣是如來種性。實際上不同種性作意思惟就是成就那一種性的諸天和諸世界。修行者能通達十種智即是圓滿的法眼成就，眾生如何六道輪轉、如何死此生彼、如何成就清淨法界、如何到達無上正覺，皆能明瞭無有疑惑。法眼並非一蹴而就，但是明瞭一二分，也是法眼開啟一二分。

修行者開啟法眼，假以種種行法實踐入滅盡定，然後才能借助化身世間種種因緣，到達各個種性眾生世間無有障礙。此時的菩薩法眼就會逐步轉化為菩薩入世間力用，最終成就如來十力。

華嚴經中有兩個地方具體說到十智成就，一是在十行位的灌頂位，由功德林菩薩演說菩薩善思惟成就與諸佛等同。另外是在如來地《離世間品》兩百問中，由普賢菩薩演說十種『成如來力』。『成如來力』是指這十種智從初發心以來，經歷四智行法及等妙覺位，最終即是如來十力。

這是關於法眼的問題，我們只介紹了『是處非處智』，詳細來說，要十種智完全到達。

《地藏經》經首中包含無想天及四空天眾

前面提到很多大乘經典的上首眾中，沒有無想天和四空天眾，也就是說無想天、四空天的大眾因為不能生起覺知思惟，不能生起內在的覺悟，在經典的語言即是不能參加佛說法會。

佛教經典的經首大眾，代表這一部經的行法模式。大乘行法是以生起內在覺知模式的行法為核心，所以，很多經典的經首大眾中不會出現無想天和四空天的眾生。也就是說，這類經典是要以生起觀察思惟力和智慧力才能到達，眾生以無想天、四空天的思惟模式，不能到達這類經典的成就處。有同學提出來《地藏經》的經首中，有無想天和四空天的眾生，需要我們來解釋一下。

要解釋這個內容，首先要看《地藏經》的屬性。實際上，除了《地藏經》，佛教中還有少部分經典的經首有無想天和四空天眾，所以，不能絕對化地來看待這個說法。如果某一部經典強調的是修行者需要到達入滅盡定行法才能生起，能夠於無想天、四空天出入自在，這部經的經首就可能出現無想天和四空天眾。

文殊菩薩教導修行者三皈依，要『深入經藏智慧如海』，要依教奉行，用今天的話說，就是修行者要以佛陀的說法為最核心的皈依，不斷以智慧力帶領自己走向無上正覺。

普遍認為《地藏經》是在唐朝出現在漢地，由實叉難陀尊者翻譯。這部經很晚才入藏，其中有各種疑問和說法，但這不是今天要研討的內容。我們仍然可以對照其他經典關於地藏菩薩的說法，來確定這部經的屬性。

《地藏經》的經首是這樣：

【世尊……出如是等不可說不可說音已，娑婆世界及他方國土有無量億天龍鬼神，亦集到忉利天宮，所謂四天王天、忉利天、須焰摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天、梵眾天、梵輔天、大梵天、少光天、無量光天、光音天、少淨天、無量淨天、遍淨天、福生天、福愛天、廣果天、無想天、無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天、摩醯首羅天、乃至非想非非想處天，一切天眾、龍眾、鬼神等眾，悉來集會。】

經首說到有無想天眾，亦有四空天眾。四空天即是無色界天。

這是非常好的問題，從這個問題，可以牽扯出來很多需要探討的話題，都是佛教行者需要關注的。

大乘菩薩行法非是遠離無想天和四空天

諸天代表眾生集一切法的不同模式。無想天和四空天同樣是眾生集一切法的兩類模式，只是這兩種模式遠離一切法、遠離一切觀察覺知、不能

生起覺知思惟。世間共外道禪定可以到達無想天和四空天，無想定到達無想天，四空定到達四空天。三果阿那含出五不還天，利根者即成就阿羅漢出三界，鈍根者即上升到四空天。

佛在阿含經中與阿難尊者說到行者的解脫行法，其中四空天亦是行者到達解脫處所需要經歷的具體內容。經文是這樣：

【阿難！復有八解脫。云何八？色觀色，初解脫。內無色想，觀外色，二解脫。淨解脫，三解脫。度色想，滅有對想，不念雜想，住空處，四解脫。度空處，住識處，五解脫。度識處，住不用處，六解脫。度不用處，住有想無想處，七解脫。滅盡定，八解脫。阿難！諸比丘於此八解脫，逆順遊行，入出自在，如是比丘得俱解脫。】

這段文字中的空處、識處、不用處和有想無想處，即是四空天，滅盡定即是到達阿羅漢解脫。八解脫是修行者從觀色法到滅盡定的八種解脫行法次第，也稱作八背捨，包括了四禪八定的內容。從修行者立場來看，這是修行者到達俱解脫的修行經歷。也就是說，修行者要能於此一切處皆能『逆順遊行，入出自在』，而非居住其中不能出離，誤以為到達解脫。如果居住其中不能出離，則是世間共外道行法所得，非實際解脫。

正如佛在《圓覺經》中所言，『未出輪迴而辨圓覺，彼圓覺性即同輪轉』。眾生未出三界生死，則一切法皆是束縛，而眾生若能出離三界生死，則一切法皆是自在解脫。

所以，並不是說修行者不能往詣無想天和四空天，而是說彼處不是究竟解脫處，很多修行者未出輪迴往詣彼處，不再生起入世間精進行法，因此不能到達無上正覺，而阿羅漢以上修行者則可以往詣一切處一切法。

我們前面講到了無想定和滅盡定的差別。修行者入滅盡定並非是止息一切作意思惟，並非不能生起觀察覺知，而是能入一切處一切法，於一切處一切法『逆順遊行，入出自在』。修行者入滅盡定是以智慧力遠離世間法束縛和困擾，以智慧力於生死法中不住生死。

地藏菩薩種性決定上首眾類別

一部經的上首眾不是隨意定義，是由這部經的種性來決定，從上首眾可以看出這部經的行法指歸。《地藏經》的上首眾同樣由這部經本身的種性來決定，也是由『地藏菩薩』的種性來決定。

地藏菩薩行法超越一切覺知思惟，乃至超越等覺菩薩的金剛種性行法。佛在《地藏十輪經》中說，地藏菩薩『善能悟入如來境界，已得最勝無生法忍』。『最勝無生法忍』即是到達妙覺位成就地。

大乘佛教中『地』代表『能持一切法、能生一切法、能成就一切法』。從密法的角度來看，『地藏』是北方成就處，密法胎藏界中的北方外院即是地藏院，內院是觀音院。從別教行法究竟處來說，五蘊身六入處一切法總合為一即是地藏菩薩所在處，此一切處包括無想天和四空天。

大乘菩薩行法圓滿成就之後的『地藏菩薩』到達如來藏一切法，超越一切菩薩行法，到達金剛種性、如來種性的成就地，能於一切世間一切法自在出入。四部阿含經中也曾記載世尊往詣無想天、往詣北俱蘆洲的事蹟。無想天和四空天並非於一切法之外別有，要看是什麼種性的人往詣那些地方，要看能否『逆順遊行，入出自在』。

因此，如果經典的經首大眾中沒有出現無想天和四空天眾，意味著這些經典不能以無想天和四空天的模式到達，或者說這部經的行法成就遠離無想天和四空天。反過來，如果經首大眾中出現無想天和四空天眾，意味著這部經的行法成就並不遠離無想天和四空天，修行者以入滅盡定行法到達這部經的成就處，即能於無想天和四空天入出自在。

地藏菩薩成就超越四大菩薩行法

再來看《地藏十輪經》如何描述地藏菩薩成就種性，合在一起會幫助理解《地藏經》經首為什麼會有無想天、四空天眾。

這部經有不同的譯本。首先看北涼時期翻譯的譯本，稱作《大方廣十輪經》，經文是這樣：

【此善男子成就如是不思議功德伏藏，以解脫寶而自莊嚴，亦是菩薩諸法之母，向大涅槃無上商主。善男子！彌勒、文殊、觀世音、普賢等而為上首，如是等恆河沙諸大菩薩，若人於百劫中，禮敬供養欲求所願，不如於一食頃禮拜供養地藏菩薩，功德甚多所願速得皆悉滿足，何以故？此地藏菩薩，於一切眾生能大饒益為如意寶故。】

文殊、普賢、觀音、彌勒是很特殊的四位菩薩，修行者要對大乘佛教整體理論有完整的理解之後，才能明瞭這四位菩薩的成就意義。普賢菩薩十大願王導歸極樂，說到修行者往生極樂世界，最先要見到的即是這四位

菩薩。密法胎藏界中有八葉九尊，有四方佛四大菩薩。其中四大菩薩就是指的這四位菩薩。地藏菩薩成就超越了這四大菩薩。

從華嚴經行法理論的角度來說，四智行法各個到達灌頂位，即是這四位菩薩的成就地，超越這四位菩薩意味著到達如來種性。

同樣的一部經，玄奘法師的譯本稱作《大乘大集地藏十輪經》，經文是這樣：

【善男子！如是大士成就如是不可思議諸功德法，是諸殊勝功德伏藏，是諸解脫珍寶出處，是諸菩薩明淨眼目，是趣涅槃商人導首，如是乃至能無功用轉大法輪。……

善男子！假使有人於其彌勒、及妙吉祥、並觀自在、普賢之類而為上首殑伽沙等諸大菩薩摩訶薩所，於百劫中，至心歸依、稱名、念誦、禮拜、供養、求諸所願，不如有人於一食頃至心歸依、稱名、念誦、禮拜、供養地藏菩薩，求諸所願速得滿足。所以者何？地藏菩薩利益安樂一切有情，令諸有情所願滿足，如如意寶，亦如伏藏！如是大士，為欲成熟諸有情故，久修堅固大願大悲勇猛精進，過諸菩薩。是故汝等應當供養。】

這裡說到地藏菩薩『能無功用轉大法輪』。

『無功用』是指不但不生起凡夫種性的染著思惟，並且別教菩薩的智慧思惟也不生起。也就是說，所有的『作意』習氣皆已消除，完全到達一切法顯相處即是最深智慧處。地藏菩薩超越所有菩薩法，此等『無功用地』在華嚴行法中，要到達如來種性的滅盡定行法才能成就。

經文中說到地藏菩薩『成就如是不思議功德伏藏』，是指眾生世間一切法所在處，無一不是地藏菩薩顯相處。地藏菩薩伏藏於一切世界一切法中。換句話說，華嚴經菩提場會中，是如來座前一切處普賢菩薩生起一切世界一切法，而此地藏菩薩即是一切世界一切法的具體顯現。

地藏菩薩代表生命中的所有法

關於地藏菩薩成就超越四大菩薩的說法，在《地藏經・地神護法品》中也有說到：

【爾時堅牢地神白佛言：……世尊！是地藏菩薩於閻浮提有大因緣，如文殊、普賢、觀音、彌勒，亦化百千身形度於六道，其願尚有畢竟，是

地藏菩薩教化六道一切眾生，所發誓願劫數，如千百億恆河沙。】

這裡說到地藏菩薩『於閻浮提有大因緣』，不但是密法言說，也是究竟法言說。我們前面強調身心覺知的一切法即是菩提樹，這是從修行者的角度來說，如果從究竟成就的角度來說，身心覺知的一切法，包括共業所成、別業所成總合為一，即是地藏菩薩一切法。

後面有四大菩薩『其願尚有畢竟』，這也是究竟言說。在經典中，一般看到的是菩薩大願無有窮盡，但是《地藏經》這裡說，四大菩薩誓願『尚有畢竟』。『畢竟』不是『斷滅、完成』的意思，是指一切大願皆能無功用行自然生起，涵蓋一切法無有其餘。

如《金剛經》所言，修行者『應無所住，而生其心』。從『應無所住』而言，一切法有所畢竟，而從『而生其心』而言，則一切法無有窮盡。華嚴經普賢行願品中演說大願『無有窮盡』，思惟可知真實意義。

其他經典中的無想天和四空天眾

從地藏菩薩的成就種性看來，《地藏經》是演說一切處一切法成就的經典，地藏菩薩總合四大菩薩行法到達如來種性成就地，所以有一切諸天眾生出現在經首。佛教中說到無想天、四空天眾的經典還有一些。

比如，《增一阿含經・四意斷品》中有這樣的經文：

【時，舍利弗已取滅度，諸天皆在空中，悲號啼哭，不能自勝，虛空之中，欲天、色天、無色天，悉共墮淚，亦如春月細雨和暢。爾時，亦復如是。今尊者舍利弗取般涅槃，何其速哉。】

這裡的『無色天』，就是指無色界四空天。

另外在華嚴經的《明法品》中，有這樣的經文：

【佛子！菩薩如是清淨諸波羅蜜時、圓滿諸波羅蜜時、不捨諸波羅蜜時，住大莊嚴菩薩乘中，隨其所念，一切眾生皆為說法，令增淨業而得度脫。……欲界眾生，教離欲恚惡不善法；色界眾生，為其宣說毘鉢舍那；無色界眾生，為其宣說微妙智慧；……菩薩具足如是智慧，廣能度脫一切眾生。】

這裡也是說到菩薩為無色界眾生『宣說微妙智慧』。可知，無色界眾生不是完全沒有知覺，不是完全死寂。但是要來參與佛陀說法，需要有一

個主動的願力生起。我們平時見到的經典，有很多是演說智慧法的，是依靠大願生起，依靠觀察覺知和思惟法才可以到達，這個時候，無想天和四空天的眾生就沒有願力生起，不能來集法會。

沒有無想天、四空天的眾生來集，那麼無想天，四空天的眾生就不能到達這部經的成就處。如果對比《地藏經》和《無量壽經》即能明瞭，以無想天四空天的模式不能到達極樂世界，但是二者不離地藏菩薩成就處。

從佛教整體理論看待一切經典

需要強調的是，諸天代表一切法的不同集結，而並非器世間處所。世間人舉止動念，時刻都在諸天輪迴中，乃至在六道輪迴中，但是對此卻一無所知，看到名相，就會妄想是器世間處所。這其中有兩點原因，第一是不瞭解什麼是諸天，身處其中而無知覺；第二是沒有行法可以讓自己留住其中，更不能做到於此諸天『逆順遊行，入出自在』。

很多人認為西方極樂世界是器世間處所，這種即是同類妄想。

實際上，如果消除這些誤解，關於經典的很多疑惑都可以解決。大乘行法是針對報身成就的行法，需要自內顯發般若智慧，行法要回到生命本體上來，才能突破化身世間言說上的諸多困惑。

前面介紹了化身世間與報身世間的差別，還有密法言說解讀，都是為了幫助修行者建立準確行法。如果不瞭解密法解讀，只是從經文來望文生義，就會產生很多誤解，這種誤解會直接影響行法實踐。

大乘經典是報身佛說，只有回到報身世間，經典的意義才能顯明。但是大乘經典是成就者所集結，需要明瞭諸多相關因素，才不會產生誤解。比如，《華嚴經》是龍樹菩薩入龍宮集結，《瑜伽師地論》是無著菩薩上升兜率天內院集結。如果要詳細說明這兩部經論，不但需要明瞭龍樹菩薩和無著菩薩的成就種性，還需要明瞭龍宮和兜率天內院的確切含義。

可能有人會認為，《地藏經》看上去不難，受持也不複雜。要回答這個問題，我們對比華嚴經的《普賢菩薩行願品》十大願王導歸極樂就能明瞭。普賢菩薩十種大願，看上去亦不難受持。但是要明瞭十種大願，首先要明瞭這是如來座內普賢菩薩演說，要明瞭這個位次的普賢菩薩種性，甚至要明瞭整部華嚴經，才能弄清楚為什麼十大願王能夠導歸極樂。

相對於經典的完整意義，文字部分只是像大海中水面以上的冰山一角，

絕大部分意義隱秘在文字背後，需要修行者生起般若智慧，並且起善思惟勤奮實踐才能使其顯明。中國古人講『大道至簡』，看上去簡單，但是明瞭其大道不容易。明瞭大道的過程才是大道得以顯明的過程。

這是《地藏經》經首的問題，希望給大家介紹清楚了。

依普光明殿文殊菩薩智慧生起十信位行法

普光明殿有三十二品經文，分作四個階段，演說六位行法理論。四個階段中的每個階段都是以六品經文為基礎發起，都和菩提場會的六品經文結構相應。

華嚴經四智行法分別在四天宮四寶殿由四位菩薩演說，揭示了四智行法即世間離世間的成就意義。從經文的演說方法上講，是世尊不離菩提場、不離普光明殿，而上升四天宮四寶殿，代表以自性智慧生起具體的入世間行法。四天宮四寶殿不離普光明殿而別有。

華嚴四智行法回歸到普光明殿整體結構之後，再來看普光明殿四個階段的六位行法就更加清晰：第一階段十信位，代表不離普光明殿文殊菩薩根本智生起十信位行法。第二階段華嚴四智行法，代表同樣不離普光明殿文殊菩薩根本智，而生起即世間離世間別教行法。華嚴四智行法即是菩薩道種智行法。第三階段等覺位，到達如來座前普賢菩薩法界，開始一切種智行法成就階段，是以普賢菩薩行法破除根本無明，最終到達如來地。第四階段妙覺位，成就如來種性圓滿入法界行法。

普光明殿十信位有六品經文：前三品是《如來名號品》、《四聖諦品》、《光明覺品》，後三品是《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》。

華嚴經十信位是回到生命本體的一切法來談十信位，也就是回到根本智、回到身心覺知的一切法來談十信位。華嚴經十信位不是勸修行者對身心覺知一切法之外的某個世界生起嚮往。十信位的根本原則是要去除異身、異時、異處的人天外道、二乘聲聞、權教別教的共法世間修行模式，要從向外欲求生命解脫的修行理念，回到身心覺知的一切法中。

六品經文的第三品是《光明覺品》，講述自性地覺知力生起，也就是遍一切處的文殊菩薩興起。十信位以這個覺知力生起為最先，生起後面三品。這個演說模式與菩提場會第三品《普賢三昧品》中，一切處普賢菩薩興起，然後演說菩提場會後面三品的模式一致。

菩提場會六品是針對如來種性，十信位六品是針對華嚴經十信位。

佛教修行者發菩提心，意味著生起基於身心覺知一切法的覺悟力，這是從凡夫種性走向無上正覺最初的一步。『菩提』是生命內在的覺醒，菩提心是般若智慧乃至無上正覺的種子。儘管菩提心可以依靠聞法模式啟發，但是真實的菩提心必須要依身心覺知一切法自發自覺地建立。

在華嚴行法理論中，十信位即是顯明菩提心發起處，初住位生起內在覺知模式的行法即是真實的發菩提心行法，第七住位證得菩提心不退。

各個六品經文的前三品代表這一種性的本體顯現，後三品代表這個種性的行法功德，是依照本體顯現生起具體的行法。菩提場會後三品皆是普賢菩薩為說法主，十信位後三品同樣是文殊菩薩為說法主。

明白了菩提場會六品經文結構，再看十信位就很明瞭。

以報身世間智慧行法走入華嚴經

普光明殿這一處有四個階段六位行法，一共七處經首。這七處經首，都是不離菩提場、不離菩提樹、不離普光明殿。

《世主妙嚴品》的經首是菩提場會經首，亦是整部華嚴經的經首。如果在化身世間來看華嚴經，所見的即是下本華嚴經。《世主妙嚴品》經首講述化身佛悉達多太子成就，並非世間人所能到達。六位行法理論從十信位《如來名號品》到如來地《離世間品》皆是在普光明殿演說。普光明殿也不是世間人所能到達。

但是如果從報身世間和法身世間來看，華嚴經講述了一切眾生生命的圓滿呈現。菩提場會六品經文是對每一位眾生生命的描述，這六品經所能講述的一切世界一切法，不單是悉達多太子所能到達，甚至是一切眾生本自具足。一切眾生身心覺知的一切法，眼所見耳所聞，山河大地草木蟲魚，無一不在華藏世界，無一不在自性地一切處普賢菩薩所生起的一切法中。普光明殿一切法亦皆是自性地中文殊菩薩根本智慧所能生起，並非遠離一切眾生生命而別有一切智慧可得。

報身世間和法身世間皆是以內在覺知模式的行法才能到達，從這兩種世間看華嚴經，和從化身世間的看法不相同。這兩種世間所看到的華嚴經就是我們自己，雖然可能還不認識它，但它是生命本自具足的，不出身心覺知一切法而別有華嚴經。然而化身世間所見的華嚴經還不是我們自己，

修行者需要聞法信行，需要精進修法，不斷提升自己的種性，然後才能一步一步到達華嚴經所說的華藏世界。而到達華藏世界才明瞭，華藏世界即是身心覺知一切法所在處。

佛在《大涅槃經·如來性品》中解釋『常樂我淨』時這樣說：

【我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。】

佛在華嚴經的《如來出現品》中亦有如此說法：

【無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想、顛倒、執著而不證得。】

眾生本自具足的一切法即是華藏世界，但是因為有『妄想、顛倒、執著』，生命本具的華藏世界，在凡夫種性眾生生命裡變成了娑婆世界。

所以，儘管世尊說『一切眾生悉有佛性』、『無一眾生而不具有如來智慧』，但是世尊並沒有說『一切眾生本自成佛』。眾生成就無上正覺需要皈依三寶，在一切法中精進修行才能到達。

換句話說，儘管從報身世間來看，一切眾生生命中的所有法皆是華藏莊嚴世界，但是眾生需要在一切法中證得圓滿才算到達。修行者從凡夫地到如來地的一切智慧和一切行法，皆是生命中華藏世界的顯了因。如果不能如理修行精進不懈，華藏世界的所有莊嚴即不能現前。

修行者從娑婆世界經極樂世界到達華藏世界

明瞭華嚴經在化身世間和報身世間的不同意義，修行者所要做的就是通過華嚴經演說的諸位行法，依教奉行，逐步回到報身世間，也就是從目前的娑婆世界，回到生命本具的華藏世界，華藏世界就是普賢菩薩法界。娑婆世界到華藏世界的距離是種性上的距離。在華嚴經的《如來壽量品》，說到了從娑婆世界到華藏世界普賢菩薩法界之間各個種性之間的差別：

【爾時，心王菩薩摩訶薩於眾會中告諸菩薩言：
佛子！此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於極樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜；
極樂世界一劫，於袈裟幢世界金剛堅佛剎為一日一夜；
袈裟幢世界一劫，於不退轉音聲輪世界善勝光明蓮華開敷佛剎為一日一夜；

不退轉音聲輪世界一劫，於離垢世界法幢佛剎為一日一夜；
離垢世界一劫，於善燈世界師子佛剎為一日一夜；
善燈世界一劫，於妙光明世界光明藏佛剎為一日一夜；
妙光明世界一劫，於難超過世界法光明蓮華開敷佛剎為一日一夜；
難超過世界一劫，於莊嚴慧世界一切神通光明佛剎為一日一夜；
莊嚴慧世界一劫，於鏡光明世界月智佛剎為一日一夜。
佛子！如是次第，乃至過百萬阿僧祇世界，最後世界一劫，於勝蓮華世界賢勝佛剎為一日一夜，普賢菩薩及諸同行大菩薩等充滿其中。】

《如來壽量品》是等覺位六品經當中的第五品，是講等覺位普賢菩薩法界的一切法如何生起。

極樂世界是修行者的最初到達與核心成就

從化身世間行法轉入到報身世間行法是種性上的改變，並非世間相的差別。從娑婆世界到阿彌陀如來極樂世界是生命的第一次轉變，此後經歷十個世界轉變，最終到達普賢菩薩法界。十個世界的轉變，在種性上和在智慧上都是越來越微細、越來越廣大。

從這段經文可以看出，極樂世界是修行者從娑婆世界到達普賢菩薩法界必須的階段，這是修行者出離娑婆世界的第一個成就處，是最終到達普賢菩薩法界的基礎和核心。普賢菩薩法界即是華藏世界。

由此可知，除非是修行者已經到達極樂世界常寂光土，到達如來種性，否則不能把阿彌陀佛極樂世界作為最終的成就處。修行者往生極樂世界與最終成就無上正覺，還有很遠的路要走。

修行者只有到達華藏世界才獲得生命的圓滿自在解脫。

菩提場會經首和普光明殿首末兩處經首

普光明殿六位行法共有七處經首，各個都能明確指出其行法成就處和成就模式。通過普光明殿第一品《如來名號品》和最後一品《離世間品》的經首，還可以看到整個普光明殿行法理論和菩提場的關係。

菩提場會第一品是《世主妙嚴品》，經首是這樣：

【一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。其地堅固，金

剛所成；上妙寶輪，及眾寶華、清淨摩尼，以為嚴飾。】

普光明殿第一品是十信位《如來名號品》，經首是這樣：

【爾時，世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺，於普光明殿坐蓮華藏師子之座，妙悟皆滿，二行永絕；達無相法，住於佛住；得佛平等，到無障處；不可轉法，所行無礙；立不思議，普見三世。】

普光明殿最後一品是如來地《離世間品》，經首是這樣：

【爾時，世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中普光明殿，坐蓮華藏師子之座，妙悟皆滿，二行永絕，達無相法；住於佛住，得佛平等，到無障處不可轉法；所行無礙，立不思議，普見三世。】

《如來名號品》和《離世間品》經首的前半部分相同，並且都是和菩提場會《世主妙嚴品》經首中的處所一致，代表普光明殿十信位一切行法發起處，和如來地成就處，都不離菩提場、不離自性地根本智慧。

除此之外，華嚴經四智行法的經首都說到『世尊不離菩提樹』而上升諸天宮寶殿生起相應行法，則是代表了四智行法不離自性覺悟、不離普光明殿、不離身心覺知一切法而別有。

十信位《如來名號品》是依娑婆世界眾生種性，演說生命中一切法在十方無量世界的如來名號。『如來』代表生命本具的諸法實相顯現，如來名號即是此諸法實相的世間言說相。從十信位修行者的種性來說，無量如來名號皆是即娑婆世界一切法，而又遠離娑婆世界一切法。

《如來名號品》中十方世界無量如來名號所顯現處，即是生命中一切法依照四智十方的模式所能到達之處。

第二十一講

我們接觸華嚴經經本部分越來越多，希望大家有時間多熟悉經文，說到哪裡就去多瞭解一些，特別是對於華嚴經結構，還有一些基本的和核心的內容，要能夠熟記下來，這樣我們提到的時候，就能馬上明瞭這些內容所在。將來還會有四十位行法和五十三位善知識，都需要熟記在心。這是關於華嚴經的基本內容，這些不掌握，就不能說學過華嚴經。

菩提場和普光明殿皆不離世間一切法

前面介紹了菩提場會和普光明殿諸會的核心內容和部分經首，主要是明確兩方面內容，第一是普光明殿六位行法不離菩提場，第二是華嚴經四智行法不離普光明殿、不離世間一切法。

說『普光明殿』是從一切法本體的角度、從根本智、一切智的角度來說，而說『四智行法』是從一切法生起作用的角度、從差別智、道種智的角度來說。不能離開根本智、一切智而單獨生起差別智和道種智。

菩提場是一切法生起處和成就處，普光明殿是對於此一切法的覺悟處，是般若智慧的生起處和成就處。修行者因為不離普光明殿、不離菩提場，也就是不離自性智慧、不離身心覺知的一切法，才會生起切實的入法界行法。菩提場和普光明殿都需要修行者以自性智慧力才能到達。

華嚴四智行法由四菩薩於四天宮四寶殿演說，意味著四智行法即世間而離世間。所謂世間，即是五蘊身一切法，即是身心覺知的一切法。四智行法修行者的報身是住在普光明殿一切智慧處，這和十信位、等覺位和妙覺位一致，皆不離菩提場、不離世間一切法。說『菩提場』是從自性本具的一切法角度說，說『世間一切法』是從修行者的角度說，二者非一非異。對見性後的修行者來說，一切世間一切法所在處皆是菩提場，對於沒有見性的修行者來說，不同種性眾生所看到的世間一切法各不相同。

正因為四智行法不離自性覺悟、不離根本智，是『即世間而離世間』的行法，所以才有『世尊不離菩提樹而上升諸位天宮』的說法。其中『世尊』代表眾生自性本具的覺性，『菩提樹』即是修行者身心覺知的一切法，

天宮和寶殿則代表即世間而離世間行法成就處，上升各個天宮寶殿代表著修行者行法上的不斷升進。

菩提樹和菩提場

菩提場會第一品是《世主妙嚴品》，這也是整部經的第一品。這一品經首和普光明殿十信位《如來名號品》、等覺位《十定品》、如來地《離世間品》經首對齊，皆是在『摩竭提國阿蘭若法菩提場』所成就。

『摩竭提國阿蘭若法菩提場』包含三個方面的內容，第一是摩竭提國，第二是阿蘭若法，第三是菩提場。從前面講的『一法生起多法』的模式來看，這是從佛陀成道處的一法，生起詳細的『三法』。

『摩竭提國』是釋迦牟尼佛在此世間的成道處，『阿蘭若法』代表自性清淨自所住處。依自性智慧生起能入一切世間無有染著，於一切法無所住即是阿蘭若法。『菩提場』是一切智慧在一切法中顯相無盡。自性智慧生起才可稱作是『菩提』，這是和『佛』同根同源的說法。說『菩提』是從因地種子的角度說，從修行者種性的角度說；說『佛』是從果地成就的角度說、從修行者在一切法中生起圓滿智慧的角度說。

因此，簡單來說，佛所行處即是菩提場。如果從整部華嚴經的成就意義來看，華嚴經的三處演說，即是法身世間『摩竭提國』、『阿蘭若法』、『菩提場』的詳細生起。

『菩提樹』是從修行者報身成就角度來說，身心覺知的一切法合在一起即是菩提樹，而說到『菩提場』，就不但是身心覺知的一切法，還有一切世界一切世間一切法的意味。或者說，菩提樹是從別教成就的角度說，而菩提場是從如來藏一切法的角度說，包括了世出世間一切法。

從三賢位報身世間菩提樹到登地位法身世間菩提場

四智行法的三賢位經首都講到『世尊不離菩提樹』而上升天宮和寶殿，這是從別教行者報身智慧成就的角度來說。報身成就要靠自性智慧生起。三賢位還是在即世間離世間的智慧法中，十地行法之前沒有到達無上正覺入世間究竟成就處，因此有世尊『上升』天宮的說法。到第十迴向位，修行者證入金剛種性，即是到達佛陀成道處。《入法界品》善財童子五十三

參中，善財童子於『摩竭提國菩提場中』參訪第十迴向位安住地神，即是說明第十迴向位的成就所在。

明瞭第十迴向位的成就處，即能明瞭修行者到達十地位，經文不再有世尊『不離菩提樹而上升他化自在天宮』的說法，並非缺文所致。《十地品》經首有言世尊在『他化自在天摩尼寶藏殿』，代表此十地位行法生起處即是菩提場世尊成道處，雖然此時修行者還是別教菩薩登地位，但是其成就處所和等妙覺如來地亦無二無別。

十地位開始世間即是出世間，出世間即是世間的道種智成就模式，到達《般若心經》中所說的『色即是空，空即是色』的行法階段。

此時候的十地修行者，已經逐漸從報身世間智慧地，到達一切世界一切世間的法身成就地，也就是從三賢位到達登地位。與此相應，《入法界品》善財童子五十三參中，從初地到十地的十位善知識，無非住在摩竭提國、菩提場、或者迦毗羅衛，皆是世尊出生和成道的場所。

三賢位時，世尊不離菩提樹而上升天宮，天宮即是針對身心覺知一切法的不同思惟模式，代表三賢位偏重在智慧地。十地位開始進入到入世間法身成就處，代表一切世間一切法皆是無上正覺所在。

如來法身常住代表世間一切修行者能依佛所說依教奉行，法身世間是指修行者具體的入世間行法實踐落實處，從菩提場會《毗盧遮那品》中大威光童子的行法歷程，也能清楚看到這個意義。

世尊授記彌勒菩薩未來成就無上正覺

從三賢位到登地位，用經典語言來說即是修行者坐『菩提樹下』成就無上正覺。『坐菩提樹下』即是指不離菩提樹、不離身心覺知的一切法。修行者於三賢位成就『坐菩提樹下』，於十地位成就不離菩提樹而在世間顯現到達無上正覺。

經典中記載，等覺位彌勒菩薩當今於兜率天內院修行，世尊授記彌勒菩薩未來在此世間成就無上正覺，如果把這個說法和華嚴經四智行法中十迴向位說法處『兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿』，以及十地位說法處『他化自在天宮摩尼寶藏殿』相互參照，即能明瞭世尊授記彌勒菩薩未來成就無上正覺的實際意義。

從報身成就的角度來說，彌勒菩薩並非某個獨立的修行者，而是所有

皈依佛陀、智慧精進、如理修行的佛教修行者。彌勒菩薩代表了以智導行的菩薩道種智行法成就模式。世尊授記彌勒菩薩未來成就無上正覺，是從修行者的因地授記到達成就地。修行者在因地修行位，依佛所說如理修行，智慧增長行法精進，其未來成就地，即是修行者自己的彌勒菩薩成就地。所以，修行者欲見彌勒菩薩於龍華樹下成無上正覺，需要明瞭彌勒菩薩的行法模式，然後生起彌勒菩薩所代表的菩薩道種智行法，這即是見到自性地的彌勒菩薩。對於其他十方諸佛菩薩亦是如此，明瞭十方諸佛菩薩行法模式，然後生起相應行法，就是見到十方諸佛十方菩薩。

那麼十方諸佛菩薩的行法模式是怎樣的，佛在很多經典上已經說清楚了，比如佛在《觀佛三昧海經》中說到觀過去七佛，觀十方諸佛，把過去七佛、十方諸佛的成就模式已經說清楚了，不同的法數和密法言說即是十方諸佛的行法，真正契入那些行法即是到達十方諸佛世界。

在經典中，『未來成就』意味著修行者的果地所在，代表需要在一切行法中不斷積累不斷精進才能獲得。換句話說，『未來成就』代表修行者於一切法中智慧增進行法不倦的歷程，並非有個固定的時間稱作未來。華嚴經末後普賢菩薩十大願王導歸極樂世界是同樣的意義。普賢菩薩十大願王行法無盡，這種精進行法的歷程即是導歸極樂，並非在行法之外的某個時刻別有極樂世界可以往詣。

這是簡單說明十地位經首不同於三賢位經首的原因。四十位行法準確的辨別，對於我們行者來說是至關重要。

世尊在摩竭提國成就無上正覺

摩竭提國是化身世間釋迦牟尼佛成就無上正覺的地方，華嚴經經首說世尊在『摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺，其地堅固，金剛所成』，然後從此生起這部華嚴經的所有演說。這種演說方法代表了這一部華嚴經的演說模式、行法模式、成就模式都是皈依釋迦牟尼佛，都是釋迦牟尼佛所創立。這部經是釋迦牟尼佛圓滿成就的具體顯現。經首所說『摩竭提國』代表這部經是對於佛陀圓滿教法的皈依。也正是因為這個演說方法，後代修行者才會說世尊成道演說的第一部經即是這一部華嚴經。

從經典集結模式來說，或者說從修行者報身成就的意義來說，『摩竭提國』代表依照佛陀的教法，可以到達生命的圓滿究竟自在解脫。這個名字已經超越了其在世間的意義。實際上，經典中所說的很多佛陀時代的名

稱，都被賦予了特別意義，並非一定是化身世間的歷史事實。

佛教經典不同於歷史記錄

很多學者不瞭解佛教經典的集結模式，不瞭解這些名稱具有行法上的特別意義，認為這些名稱既然在歷史上出現，就一定和歷史事件相符合，把佛經文字當成歷史記錄。實際上，這會出現很大的偏差。佛經確實記錄了很多歷史事件，但並不是所有文字都是在言說歷史。記錄歷史要尊重時間空間和歷史人物，要符合歷史事件，但是經典更關注眾生內在的覺醒，關注生命的自在解脫，這和記錄歷史完全不同。經典中有非常多的說法是直接指向報身世間的行法實踐，已經超越了時間和空間上的意義。

經典中有很多因素不是用歷史考證的方法可以解讀的。比如，前面介紹的經典法數、密法言說等諸多問題，這些完全不是按照記錄歷史的方式來演說的，以歷史考證的方法去看待經典中的這些因素很容易得出不正確的結論。

很多人，甚至包括佛教中的不少修行者，喜歡用學者的方法來解讀佛經，用歷史考證去核對佛經中的訊息，並且因此來甄別經典真偽，來裁決佛經法義，這樣做不但對經典解讀造成困惑，甚至對整個佛教的存在也造成了傷害。

我們在前面強調過，修行者要有學者嚴謹求實的精神，它可以幫助生起理性的觀察和思惟，而不會墮入民間信仰，不會墮入盲目迷信。但是同時我們也提到，修行者除了要有學者嚴謹求實的精神之外，還要有出世間修行者的勤奮和行法落實，要有能力顯明經典言說的真實意義，這是超越學者所能到達的地方。

修行者是通過經典法義來判別其言說是否符合佛陀教法，而不單是看文字記載是否符合歷史事件，因為經典集結有獨特的言說方法，本身並不是按照記錄歷史的方式來集結的。

我們前面介紹了法數的解讀方法。法數是一種行法模式，它可以落實到具體的行法實踐，需要回到報身世間的行法模式上來解讀。如果修行者明瞭法數的解讀方法，知道如何轉化到智慧生起和行法實踐，再來閱讀經典就會有很大不同。

經典中的世間處所等等名稱解讀也和法數解讀一樣，有它特別的地方。

解讀這些名稱不但需要歷史知識，還要對佛陀時代發生過的具體事件有準確瞭解。這些名稱有時候代表世間言說，有時候也代表和歷史事件相關的深密隱喻，甚至二者兼有。法數看上去比較規整，一眼就能辨認出來，但是這些名稱所代表的意義，往往要參照歷史事件、經典屬性、經典演說等等因素，要將它們集合在一起來才能看得清楚準確。

用世間的文字言說來凸顯報身行法意義

如果深入學習大乘經典即可以體會到，像摩竭提國、迦毗羅衛、嵐毗尼園、恆河、甚至舍衛國祇樹給孤獨園、王舍城耆闍崛山等等這些名稱，皆已經不單是歷史中的一種存在，而是佛教理論中用來凸顯與佛陀相關的某些關鍵因素、或者凸顯某種行法模式上的特殊意義。這種名稱所代表的特殊意義是千百年來大量的經典集結過程中形成的，後來的修行者同樣需要回到這些經典中才能提取出來。

比如在《入法界品》中，善財童子五十三參的處所各不相同，有的在世間，有的不在世間，有的是世間非世間處所混合在一起，也有的是不同時間不同空間的處所混合在一起，而這些處所都具有特別的意義，是需要和具體那一位行法合在一起才能顯明。五十三參行法需要修行者在報身世間完成，它們不是歷史事件的記錄，這些處所名稱都不能完全按照世間的意義來解讀。

把這些因素綜合起來，即構成了經典的密法言說。密法的意思就是要修行者依靠報身世間行法才可以到達，依靠智慧生起才可以了知。只靠文字言說不能到達那個名稱所代表的成就處。

佛教中的密法言說，有一些是釋迦牟尼佛之前的成就者所建立，但是比較零散，不成系統。直到釋迦牟尼佛成就一切智智，才把這些言說方法完全打開，把它們還原到了行法實踐中，還原到了生命本體上來。同時佛陀還在這種言說模式中，把過去成就者的思想總合在一起，形成一整套到達生命解脫的行法理論和行法次第，好像工廠的生產流程一樣，修行者只要依照這個理論和行法，一步步修行升進，哪一步該是怎樣的行法，該是怎樣的成就，最終如何到達如來地自在解脫，都清清楚楚沒有差錯。這個行法理論和行法次第，對於我們來說即是『百千萬劫難遭遇』。

這就好像今天全人類的教育系統，從小學到中學，再到大學，一個人只要按部就班好好學習，一定能在學科知識上獲得系統化的教育。如果沒

有這個教育系統，全人類很難像今天這樣，對這個世界的瞭解這麼深入發達。教育系統的建立是全人類最重要的工程，是數千年來人類反覆實踐之後才建立起來的。

明白這個道理，再說佛法是『百千萬劫難遭遇』就不是一句客套話。但是儘管如此，如果修行者不能掌握經典的解讀方法，也還是不能真正走到佛教的理論系統中來，不能真正從中獲得生命的自在解脫。

再看『摩竭提國』所代表的意義

摩竭提國是世尊成道的地方，在歷史上，佛陀曾經在那裡住過很多年。摩竭提國的國都即是王舍城，大乘佛教的很多經典是在王舍城耆闍崛山中演說，上座部中亦有一些經典是世尊在此處演說。

但是和上座部很多經典不同的是，世間化身釋迦牟尼佛悉達多太子所說法會皆有始終，一切法會皆已散去，而釋迦牟尼佛報身佛所說法會，不受時間空間的限定，過去、現在、未來的修行者皆可參與其中。化身佛說法是可以記錄的歷史事件，而報身釋迦牟尼佛說法不受時間空間限定，非過去、非現在、亦非未來。如果修行者可以證入到報身世間，釋迦牟尼佛的法會依然未散，若不能證入，報身佛說法則了不可得。

大乘經典的演說處和成就處是在報身世間。但是儘管如此，成就者要從報身世間集結經典帶到世間，一定要符合化身佛在此世間的演說模式，這是代表對佛陀的皈依，是符合佛陀所說的行法意義。大乘經典的經首如果說到『一時，佛在摩竭提國某處，與大眾俱』，往往是要宣說與佛陀究竟成就相關的理論。

所以，修行者根據『摩竭提國』這個化身世間世尊的成道處，再根據這部經的上首眾、菩薩眾，法數等等因素，就能確定這部經在報身世間的成就模式。報身行法是世間語言文字不能到達的出世間行法，那麼如何演說出世間的報身行法，這就需要根據所要說的報身成就內容，然後結合化身世間釋迦牟尼佛的言說模式，來具體集結那一部經典。

換句話說，今天的修行人，如果哪一天成就無上正覺，像龍樹菩薩那樣，到達登地位，像彌勒菩薩那樣，到達等覺位，需要從報身成就地集結經典帶到世間廣度眾生，那時候不論以哪一種方式，深入龍宮也好、打開南天鐵塔也好，或者是上升兜率天內院也好，所集結的經典同樣需要遵循

釋迦牟尼佛時代的演說模式，第一句依然是『如是我聞，一時，佛在某處如何』，這個『某處』如何確定？一定要根據這部經的意義，按照釋迦牟尼佛時代的演說模式、演說處所才能確立，決定不會因為成就者距離釋迦牟尼佛年代久遠，集結經典的時候，經首第一句變成『一時佛在美國某處，或者是一時佛在中國某處』，這是不可能的。

所以，大乘經典的演說處所中，有的是在世間，比如王舍城耆闍崛山中、舍衛國祇樹給孤獨園，有的是在出世間，比如楞伽山頂、普光明講堂，或者是龍宮、忉利天、兜率天等等，如果明瞭說法處所所代表的意義，就能明瞭那一部經的成就指歸。

這些處所所代表的出世間確切意義，需要修行者深入經藏，在報身世間證得才能明瞭。

從『摩竭提國』解義一切報身行法

從這些經典的集結原則即能明白，大乘經典中的說法時間和處所等等因素，需要符合出世間成就意義，而未必遵循歷史事件的限定，有時候時間、空間、處所、人物，乃至世間出世間，都可以混合在一起。這樣的經典對於世間學者來說，如果不瞭解經典的集結模式和演說方法，不明白什麼是出世間行法成就，就會認為是時空錯亂。

事實上，在中國古代典籍中，為了言說某一種道理，這種突破時間空間、人物、歷史背景的情況同樣存在。

所以修行者要明白這樣的道理，經典解讀直接關係到佛經法義的確立，關係到知見的確立，最終也關係到修行實踐和成就。佛教修行者不能出於對宗教思想的偏愛而盲目護短，也不能因為不瞭解經典集結模式，而否定經典言說。

我們看到網路上有很多的諍論，很多都是因為不瞭解經典的密法言說、不瞭解行法次第所造成，用這個次第的行法去否定那個次第的行法，用這個階段的標準去衡量那個階段的行法，這些都是很大的誤會。我們常說『末法時期鬥爭堅固』，鬥爭堅固的首要原因就是知見出了問題，而知見上的問題又主要是對於經典解讀模式不瞭解造成的。錯誤的知見加上世間人的分別執著，鬥爭堅固就形成了。

末法時期不是時間造成的，而是修行者知見錯誤造成的。

如果大家深入經藏就能體會到，經典中的說法處所，皆有很明顯的密法意義，一般來說通過一部經的經首，就能凸顯出整部經的成就指歸，經文部分只是針對經首的詳細演說，經首和經文一定相應。龍樹菩薩能夠在很短時間內通達佛陀的所有理論，其方法即是如此，不是靠消文解義的學習形式可以到達。

菩提場會的經首和普光明殿十信位、等覺位、妙覺位的經首，都是說佛在『摩竭提國』、『阿蘭若法』、『菩提場中』成就無上正覺，代表這些位次的成就地是對齊的。身心覺知的一切法生起處即是阿蘭若處，世間一切法所在處即是菩提場。修行者皈依『佛法僧』，生起內在覺知智慧，其所在處即是世尊成道處摩竭提國。

這是關於華嚴經經首中『摩竭提國』所代表的特別意義。

關於華嚴經普光明殿

『普光明殿』在有些經典中又譯作『普光明講堂』。《圓覺經》經首說，世尊『入於神通大光明藏三昧正受，一切如來光嚴住持』，與十萬菩薩具，上首菩薩十二位，文殊普賢為最上首。這部經的說法處即是『普光明講堂』。普光明講堂即是華嚴經的『普光明殿』。

佛教經典中，『光明』這個詞應用非常普遍，代表生起般若智慧，是指內在生起的智慧和覺醒，能夠見一切法沒有錯謬，沒有疑惑，同時也代表以智慧為核心的微細行法能遍一切處沒有障礙。前者指報身世間自所住處，後者指法身世間行法功德。法身世間的行法即是報身智慧的具體顯現，既是代表內有光明外能顯發，也是代表自利利他的無盡行法。

經典中說到日、月、燈、燭等等相關的名稱，甚至包括在菩薩名稱中，都是具有『智慧、覺醒、光明、利他』的意義。光明的本體沒有差別，皆是代表自性般若智慧生起，但是根據修行者種性和行法次第、行法模式、行法因緣的不同，光明有大小遠近之分，使用的名稱也不相同。

《無量壽經》中有言，阿彌陀佛又稱『十二光佛』，是『光中極尊，佛中之王』，『十方諸佛所不能及』。諸佛光明『或照一二佛剎，或照百千佛剎』，惟阿彌陀佛『光明普照無量無邊無數佛剎』。這當中，阿彌陀佛和十方諸佛光明不同，並非世間法中的高下優劣之別。報身世間般若智慧生起即是代表阿彌陀佛光明無量照十方國無有障礙，但是隨著入世間行法模

式和行法因緣不同，般若智慧生起的入世間應用顯現各有差別，不同的應用顯現即是十方諸佛。在《觀佛三昧海經》中亦有說到過去諸佛其身圓光各不相同，其中意義與此相同，並非諸佛的智慧功德有高下之分。

因此，如果簡單來看，總相的阿彌陀佛代表『能生起』的根本智，十方諸佛代表『所生起』的差別智，阿彌陀佛與十方諸佛非一非異。

『普光明』代表自性地生起的遍一切處智慧，相當於佛教中講的『光明遍照』。法身佛『毗盧遮那』翻譯成中文即是『光明遍照』，密教中翻譯作『大日如來』。

『阿彌陀』是指一切法。佛教中說到阿彌陀如來光明遍照，強調的是報身世間智慧圓滿，而說到毗盧遮那如來光明遍照，則強調法身世間的一切世界一切法光明顯現。前者強調般若智慧的建立，後者強調依於智慧生起一切法現前應用。從修行者的立場來說，阿彌陀如來極樂世界黃金為地，聲聞緣覺別教菩薩，乃至凡夫行者，皆可往生阿彌陀如來極樂世界，但是毗盧遮那如來華藏世界金剛為地，只有到達極樂世界常寂光淨土的修行者，才是到達華藏世界毗盧遮那如來座前。

<table>
<tr><th rowspan="2"></th><th rowspan="2">凡夫種性</th><th>華嚴十信</th><th>四智行法</th><th>等覺位</th><th>妙覺如來地</th></tr>
<tr><th>一切法總相
阿彌陀佛總相</th><th>十方一切佛
阿彌陀佛別相</th><th>總相別相圓滿
到達如來座前</th><th>總相別相圓滿
到達如來座內</th></tr>
<tr><td>世間</td><td>八識世間</td><td>共法八識世間
不共法五蘊身六入處</td><td>不共法別教世間
即世間而離世間</td><td colspan="2">華藏世界
普賢菩薩法界</td></tr>
<tr><td>報身</td><td>染著世間
五蘊法為地</td><td>別教黃金為地</td><td>別教黃金為地
乃至金剛為地</td><td colspan="2">普光明殿金剛為地</td></tr>
<tr><td>一切法
總相</td><td>根本無明</td><td>根本智
毗盧遮那佛菩提場
普光明殿文殊菩薩</td><td>不離根本智
不離菩提場、普光明殿
不離身心覺知一切法</td><td>破根本無明
行法</td><td>破根本無明</td></tr>
<tr><td>一切法
別相</td><td>一念無明</td><td>差別智
身心覺知一切法</td><td>無生忍至無生法忍
破一念無明乃至破一念
無明盡，成就道種智</td><td colspan="2">一切諸佛毗盧遮那如來藏身三昧
一切種智</td></tr>
<tr><td>言說</td><td>業力所成
須彌山</td><td>極樂世界
凡聖土、方便土</td><td>極樂世界
實報莊嚴土</td><td colspan="2">極樂世界
常寂光淨土</td></tr>
</table>

雖然說總相的阿彌陀佛代表『能生起』的根本智，但是往生極樂世界的修行者並非意味著已經證得根本智一切智慧，而只是出離凡夫種性一念無明所帶來的生死流轉。根本智一切智慧需要在無量差別智行法中證得。只有到達極樂世界實報莊嚴土的修行者，轉入華嚴行法初住位，才從此逐漸將凡夫種性一念無明轉化成菩薩道種智行法。道種智行法即是依根本智所生的差別智行法。差別智行法圓滿，到達華嚴四智行法的不動地乃至法雲地，修行者成就金剛種性，到達等覺位普賢菩薩法界，即是到達如來座前。此時才意味著修行者證得根本智一切智慧。

根本智所生起的一切差別智，需要在菩薩道種智行法中獲得，在一切世界精進行法中獲得。一切道種智最終亦是回到總相的一切法即是圓滿到達華藏世界。道種智行法即是以智導行的法身菩薩行法。

在佛教理論中，文殊菩薩代表根本智，能生起一切智慧應用，普賢菩薩代表差別智，能生起一切入世間行法。二者是毗盧遮那如來座前最上首菩薩，到達普賢菩薩法界的修行者，方才到達金剛種性如來座前。

華嚴經菩提場會中，由普賢菩薩於毗盧遮那如來座前生起廣大華藏世界，同時亦由普賢菩薩演說大威光童子入於世間行法精進，最終到達究竟圓滿無上正覺，皆是代表毗盧遮那如來的光明遍照需要於一切世界一切法中，由普賢菩薩無量行法得以顯現。

普光明殿末後如來地《離世間品》和《入法界品》末後普賢菩薩十大願王行法生起，亦是表明以普賢菩薩無量行法來顯明毗盧遮那如來光明遍照的實際意義。同時普賢菩薩十大願王導歸阿彌陀佛極樂世界，亦是意味著一切道種智行法最終回到總相的一切法無上正覺。極樂世界是在無量世界無量法中行法精進所得。在《無量壽經・法藏因地品》中，法藏比丘聞佛所說依教奉行，最終成就極樂世界，亦是表明同樣的意義。

『殿』代表般若智慧生起的具體應用，包括系統性的觀察和思惟。佛經中經常有寶殿、樓閣、殿堂、講堂等等，都有這樣的意義。

在《長阿含・自歡喜經》的中，有佛陀與舍利弗尊者的對話，說到諸佛五分法身『戒、定、慧、解脫，解脫知見』。五分法身在這部經中翻譯作『戒、法、智、解脫、解脫堂』。可以看出，『定』亦可翻譯作『法』，玄奘法師即是把『禪定』翻譯作『思惟修』，思惟修就是通過對於諸『法』的智慧明瞭，通過生起微細觀察和如理思惟，到達禪定三昧。不少修行者把『定』理解成『止息不動』，這是很不準確的。

同樣，『解脫知見』亦可翻譯作『解脫堂』，『堂』即是『知見』。從不同的翻譯，大概可以推斷出梵文本來的意義，可以避免望文生義產生偏差。在中國文化中，『殿』和『堂』往往讓人想到世間處所，這和佛經本來意義不同。修行者對經典要有準確解讀才不至於出現偏差。

不離身心覺知一切法生起普光明殿十信位

普光明殿十信位六品經文演說十信行法生起。前三品講十信位本體顯

現，講何處生起和如何生起，後三品是講具體的行法內容。

十信位在普光明殿演說，文殊菩薩為法主，代表十信位是依根本智生起，不是依權教或者依聞法模式所能生起。從十信位的《如來名號品》和如來地《離世間品》經首可以看出，十信位不離菩提場，不離身心覺知的一切方法，是六位行法的發起處和最終成就處。

《如來名號品》中講，如來於此娑婆世界諸四天下有『種種身、種種名、種種色相、種種修短、種種壽量、種種處所、種種諸根、種種生處、種種語業、種種觀察，令諸眾生各別知見』。這段話是如來地一切法在娑婆世間的具體顯現，也就是站在眾生當前凡夫種性的立場，來看如來在世間的『種種身、種種名、種種色相』。經文說了兩層圍繞，一層是娑婆世界本身的四天下，另一層是娑婆世界周圍的十方世界。一是代表如來名號層層無盡，二是代表身心覺知的『內外』一切法皆是十信位生起處。

從華嚴經結構來說，《如來名號品》是演說凡夫種性的『佛法僧』本體上『佛』這個因素。如果從對於『佛』的皈依來講，《如來名號品》所演說的即是自性地『摩竭提國』世尊所在處。

十信位第二品《四聖諦品》，是講十信位發起處在於身心覺知一切法，修行者依四聖諦理論，於此身心覺知一切法平等正覺，最終成就無上菩提。在原始佛教中，佛陀亦是教誨修行者同樣的道理。華嚴經十信位體現了對於佛陀教法的根本皈依。同時亦是表明，身心覺知的一切法，即是菩提場中一切法，即是普光明殿一切法。在《雜阿含經》中有這樣的經文：

【爾時，世尊告諸比丘：於四聖諦平等正覺，名為如來、應、等正覺。何等為四？所謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。於此四聖諦平等正覺，名為如來、應、等正覺。】

《四聖諦品》是演說凡夫種性的『佛法僧』本體上『法』這個因素。凡夫種性一切法即是眾生當下能覺知的一切染著法，其中五蘊身六入處一切法，分別即是四諦法中的苦諦和集諦，修行者正是在此一切法中成就無上正覺。在華嚴行法理論中，十信位的五蘊身六入處的一切染著法即是菩提場中阿蘭若處，即是薩婆若海，染法淨法非一非異。

在當下凡夫種性看來，苦法集法皆是無常染著，眾生需要遠離，需要捨棄此一切法。但是當修行者明瞭這一切法體性，明瞭這一切法皆是自性地所生起的時候，這一切法又都是智慧種子，本自清淨，苦法集法皆是自性法。『聖』是指一切法皆依於自性生起，本自清淨莊嚴。

《如來名號品》經文中所說的兩層圍繞，包括了共法世間和不共法世間的一切法，是從自性地一切法呈現的立場來說。《四聖諦品》則是從眾生不共法報身世間的觀察覺知思惟生起的立場來說。

十信位的第三品是《光明覺品》，是講十信位自性覺悟的具體生起。《如來名號品》和《四聖諦品》分別演說十信位『佛法僧』本體上『佛』和『法』這兩個因素，《光明覺品》是講『僧』這個因素，是講眾生內在的覺醒。這三個十信位本體上的因素，具體的成就內容即是《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》，它們之間相互對應相互關聯。

十信位的如來放光

《光明覺品》的開端是『世尊從兩足輪下放百億光明』，照此三千大千世界。世尊放光代表自性覺悟生起。覺悟是一種力量，覺悟生起可以『普照』身心覺知一切法。世尊光明照『此三千大千世界』代表十信位的覺悟生起，能夠對於身心覺知的一切法生起觀察和思惟。

這一品中的世尊『兩足下』光明即是菩提場會《如來現相品》中世尊成就的圓滿光明。在《如來現相品》中世尊首先放『眉間光』，稱作『一切菩薩智光明』，世尊放光因緣是『欲令一切菩薩大眾得於如來無邊境界神通力故』，然後這個光明『右遶於佛，從足下入』。

《如來現相品》是菩提場會六品經文中的第二品，是如來種性自性本體中『法』的圓滿成就。如來放光因緣是『欲令一切菩薩大眾得於如來無邊境界神通力故』，換句話說，一切菩薩要成就『如來無邊境界神通力』，需要首先成就這種『一切菩薩智光明』。一切菩薩智光明是成就『如來無邊境界神通力』的必須資糧。

從經文上來說，十信位智首菩薩於文殊菩薩生起『云何得處非處智力』等等二十大問，從而興起十信位行法；十住位時修行者依『是處非處智』等十種智而初發心，並依此建立梵行清淨十種行法；十行位圓滿時修行者證得『知眾生是處非處智』等十種智，此後再經歷十迴向、十地、等妙覺行法，最終到達如來地《離世間品》時，此十種智即成為『是處非處智力』等如來地十種力。換句話說，成就如來無邊神通力，是華嚴經貫穿始終的核心思想之一。

華嚴經十信、十住、十行是表明修行者內在智慧生起的過程，這三個

位次的行法中皆有如來放『兩足』光，代表這是成就如來地最基礎、最核心的行法。十迴向金剛幢菩薩入『菩薩智慧光三昧』，生起十迴向位行法，十地位金剛藏菩薩入『菩薩大智慧光明三昧』，生起十地行法。兩位菩薩所入三昧和菩提場會《如來現相品》中世尊眉間所放光明相契合，其中意義不言而喻。從十迴向位開始，菩薩十種智逐步轉變成如來地的十種力。

前面說到經首時提示過大家，十迴向位《昇兜率天宮品》經首有言：『世尊復以神力，不離於此菩提樹下及須彌頂、夜摩天宮』，而往詣於兜率陀天一切妙寶所莊嚴殿。這個『神力』是十住位十行位世尊上升天宮時沒有講的。也就是說，十住位十行位的修行者還不具備這個『神力』。而十迴向位以後，自性地智慧回到世間一切法，這個『神力』開始顯現。從這些經文的微細差別上，大家能夠體會到十迴向位的行法不同。十迴向位已經開始逐漸生起『如來地』的『無邊神力』，但這只是成就如來神力的『開始』，真正到達圓滿，需要經歷十地位以及等妙覺位。

舍利弗尊者眼中的賢聖神足

『神力』也是『神通力』，對於很多人來說，『神通力』是指穿牆走壁時空轉移，卻想不到智慧的生起才是佛菩薩的神通力。穿牆走壁時空轉移當然亦是神通，但只是共外道的業用神通。佛教關心眾生生命的覺醒，是以智慧力成就生命的自在解脫，這是佛菩薩的不共神通。華嚴經普光明殿等覺位有《十通品》，演說等覺位菩薩以智慧力成就的十種神通。非常多的人都把這些當作僅僅是業用神通。實際上，共外道禪定既可以成就業用神通，何須到達等覺位再由普賢菩薩演說生起呢。

在《長阿含經》中有舍利弗尊者關於神足通的說法：

【神足證者，諸沙門、婆羅門以種種方便，入定意三昧，隨三昧心，作無數神力。能變一身為無數身，以無數身合為一身。石壁無礙，於虛空中結跏趺坐，猶如飛鳥。出入於地，猶如在水，履水如地。身出煙火，如火積燃。以手捫日月，立至梵天。

若沙門、婆羅門稱是神足者，當報彼言：有此神足，非為不有。此神足者，卑賤下劣，凡夫所行，非是賢聖之所修習。

若比丘於諸世間愛色不染，捨離此已，如所應行，斯乃名為賢聖神足。於無喜色，亦不憎惡。捨離此已，如所應行，斯乃名曰賢聖神足。於諸世

間愛色、不愛色，二俱捨已，修平等護，專念不忘，斯乃名曰賢聖神足。

猶如世尊精進勇猛，有大智慧，有知、有覺，得第一覺，故名等覺。世尊今亦不樂於欲，不樂卑賤凡夫所習，亦不勞勤受諸苦惱。世尊若欲除弊惡法，有覺有觀，離生喜樂，游於初禪，如是便能除弊惡法。有覺有觀，離生喜樂，游於初禪，二禪、三禪、四禪，亦復如是，精進勇猛，有大智慧，有知有覺，得第一覺，故名等覺。】

顯然，在舍利弗尊者看來，修行者於一切法成就無上正覺，才是如來大神通力，並非世間業用神通可以到達。

華嚴經各個行法中的世尊放光

華嚴經諸品之間相關的細節勾索有很多，代表著華嚴行法理論的核心思想，放光即是其中之一。比如《如來現相品》中世尊放眉間光，稱作『一切菩薩智光明』，十迴向位金剛幢菩薩說法之前所入三昧，稱作『菩薩智慧光三昧』，十地位金剛藏菩薩說法前所入的三昧，稱作『菩薩大智慧光明三昧』。從這些相關勾索和經文細節，大家就能體會到，十迴向位十地位的成就處所，和如來地的成就處所、成就模式一致。華嚴經在演說諸位行法的時候，文字使用非常準確，不但此地說到『放光』是這樣，對於菩薩名、法會處所、法數等等因素，都能表達這個意義，都相關在一起。修行者處在什麼行法次第，具備怎樣的成就模式都非常清楚。

在《覺悟華嚴經》總釋部分有關於如來放光的詳細介紹可以對照。

《光明覺品》中說到世尊光明遍照十方世界，一切處文殊菩薩興起。文殊菩薩興起意味著眾生生命內在的覺醒。覺醒意味著即是針對『身心覺知一切法』和『世間一切法』能夠生起觀察思惟，也就是針對《如來名號品》和《四聖諦品》的所有內容生起觀察和思維。

文殊菩薩生起《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》

十信位觀察思惟的具體表現在後三品。《菩薩問明品》是生起對於華嚴行法的核心大問，然後文殊菩薩演說《淨行品》菩薩百四十一種善用心，最後是依善用其心生起的勝妙功德，由賢首菩薩演說《賢首品》。《賢首品》是明確華嚴行法理論和行法次第。十信位真正的正知見和正思惟，是由文

殊菩薩生起，由賢首菩薩演說。《賢首品》代表文殊菩薩善用心的具體成就。修行者增長智慧要有一定的顯現形式，不能停留在泛泛的高大華美的讚歎上，十信位具體的成就顯現即是文殊菩薩生起《賢首品》。

前面菩提場會，是《普賢三昧品》中一切處普賢菩薩生起《世界成就品》、《華藏世界品》和《毗盧遮那品》，十信位這裡是《光明覺品》中一切處文殊菩薩生起《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》。一切處文殊菩薩是世尊通過『兩足下』放光超越十方世界所喚醒。

菩提場會普賢菩薩是一切處一切法的普賢成就，十信位賢首菩薩是無量普賢菩薩行法中的第一個。『首』代表第一個，也是行法中最基礎、最核心的一個。從賢首菩薩到普光明殿中《普賢行品》、《如來出現品》、《離世間品》中的普賢菩薩，這之間所有的行法，都是依文殊菩薩智慧，逐漸生起的普賢行法，合在一起最終到達普賢菩薩法界。

這是十信位的六品經文結構。實際上，如果明白菩提場會六品經文是怎樣的生起模式，普光明殿六位行法的各個生起都容易理解。

華嚴經三十九品經文，每一品在整部華嚴經結構中都有準確位置。我們把這部經結構看清楚了，把三處演說的次第行法如何生起掌握到，後面一步一步走入具體經文就不會迷失。看到某一品時，首先那一品的定位就先有了，然後再深入到這一品經文，無非是在這一品的位置上生起具體的演說內容。華嚴經結構像一座宮殿，是眾生生命圓滿的呈現，一切法都是在這個結構下建立起來。

十信位和等覺位之間的四位行法，是以『世尊不離菩提樹而上升天宮』，最終到達他化自在天宮摩尼寶藏殿，代表修行者是從普光明殿生起入世間行法，最終到達菩提場如來成就地。

華嚴四智行法中的三賢位

華嚴經四智行法是單獨的別教行法理論體系。普光明殿六位行法分作四個階段，四智行法是第二個階段。

十住位六品經文和菩提場會、十信位、等覺位、妙覺位的六品經文對齊，結構也一致。十行位、十迴向位和十地位都不是六品經文，但是都各自有它特別的意義，都是依十住位生起。十住、十行、十迴向是三賢位。三賢位的前三品模式一樣，都是世尊上升天宮和寶殿、然後十方菩薩雲集

說偈，最後上首菩薩說相應行法。

三賢位各自的前面三品代表種性生起，也就是本體的成就模式。三賢位的核心是般若智慧的建立，都是不離菩提樹、不離菩提場。

三品經文中，第一品是世尊上升天宮，代表依自性智慧生起不離世間法的行法模式，上升天宮代表修行者種性改變。第二品是十方菩薩雲集，代表種性改變帶來十方一切法的覺知思惟改變。第三品是菩薩入三昧演說相應行法，代表修行者種性改變之後所應生起的具體行法。

三賢位的三個說法處所是非一非異的。說其『非一』，代表它們不一樣，是因為儘管三賢位的演說模式相同，都是『世尊上升天宮，天王率領大眾迎佛，到達諸寶殿，然後有不同菩薩說當位行法』，但是三者的成就模式並不相同：十住位是須彌山頂妙勝殿、法慧菩薩模式；十行位是夜摩天宮寶莊嚴殿、功德林菩薩模式；十迴向位是兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿、金剛幢菩薩模式。

三賢位各自前三品所闡述的種性模式不同

十住位得無生忍見自性地一切法，是須彌山頂妙勝殿的成就模式，以經典語言來說，就是法慧菩薩生起十住位行法。見性位行法是證得實際的阿鞞跋致地。華嚴經中的第七住位譯作『不退住』，在其他版本的翻譯上，亦直接翻譯作『阿鞞跋致菩薩住』。

十行位是夜摩天宮寶莊嚴殿的成就模式，也就是菩薩善思惟成就模式。前面介紹『法眼成就』時說到過，第十行位菩薩得『知眾生十種智』，即是善思惟成就法眼，見一切法生滅不息因果流轉。修行者亦是以此生起道種智行法。以經典語言來說，就是功德林菩薩生起十行位行法。

十迴向位是兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿的成就模式，也就是菩薩智慧光成就模式。『兜率天』又稱作『智足天』，華嚴行法的修行者到達兜率天內院，要能夠成就菩薩金剛種性甚深微細智慧。

這三個位次的行法模式不同，所以說三賢位行法是『非一』的。修行者從凡夫地要到達如來種性，之間有很多次種性上的改變，也就是知見上、思惟上和行法模式上的改變，並不是說從凡夫地一蹴而就。從到達清淨法來說、或者說從到達自性法來說，可以做一次性的轉變，佛教中的『頓成』就是成就到一心清淨。但是從無上正覺行法來說，這個改變沒有止境。不

是一種行法、一個種性、一次性的轉變就能完成。無上正覺行法是道種智行法，需要在一切世界一切眾生一切法中去落實，而不是『頓成』。如果修行者守在一種行法，指望某一時刻無上正覺從天而降，這即是妄想。佛在很多經典中都宣說過這樣的理念。

非常多的修行者認為只要『禪定』就能獲得一切智慧，這其實需要確切理解什麼是『禪定』，每個種性的禪定行法不相同。如果是守住一法，不論哪一種法，只要有所守住，實際上就是凡夫法。在佛教理論中，如果一定要找到可以守住不變的行法，只有兩樣：一是一心清淨，於一切法無所取著，另一個是於一切法精進不懈無所住。無上正覺依靠這樣的行法原則才能到達。

如果說三賢位行法是『非異』的，則是指三賢位皆是不離菩提樹、不離身心覺知一切法、不離世間一切法智慧精進所證得，並不是異身、異世、異處所成就。三賢位到達金剛種性，以金剛智慧作為先導，才能生起十地位行法和等妙覺位的行法。三賢位金剛種性智慧首先到達報身世間，然後才是法身世間和化身世間。報身世間沒有時間和空間的束縛。

三賢位行法皆是以自性智慧為核心的內在覺知模式行法，所以，十住、十行、十迴向位，三者又是非異。

三賢位各自的入世間行法模式不同

三賢位各自生起的入世間行法不同，演說方法也不同。十住位有三品經文，十行位只有一品，而十迴向位後面緊跟著是《十地品》。

十住位後三品是《梵行品》、《初發心功德品》和《明法品》，這是講十住位所能生起的具體行法內容，分別是法慧菩薩與正念天子、天帝釋、和精進慧菩薩生起論義。這三品的法主都是法慧菩薩，問法主各不相同。《梵行品》中是正念天子問法，《初發心功德品》中是天帝釋問法，《明法品》中是精進慧菩薩問法。問法主指的是這一行法的生起因緣。

法慧菩薩說十住位法，然後生起十住位的後三品，這與菩提場會普賢菩薩生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》，與十信位中文殊菩薩生起《菩薩問明品》、《淨行品》和《賢首品》都是一樣的模式。

十住位後三品表達的行法內容，簡單來說即是正念天子住《梵行品》、天帝釋住《初發心功德品》、精進慧菩薩住《明法品》。

十住位的六品經文和菩提場會、以及十信位的六品經文結構相同，從這個結構也能看出《梵行品》到《明法品》這三品的核心意義。

《梵行品》是講十住位修行者梵行清淨，是成就無生忍、成就阿鞞跋致地的核心。《初發心功德品》是講見自性法的成就功德，因為是到達見自性地一切法，這一切法亦是成就無上正覺所依的一切法，所以初發心即與佛等。

初發心即與佛等，具體來說是指兩個方面：第一是見一切法無所住與佛同等，也就是一心清淨無所住與佛同等。第二是初發心所見一切法即是無上正覺所依一切法。初發心者所見不減，無上正覺者所見不增。

初發心與佛等，並不是指道種智成就與佛同等。佛在大般若經中說『阿耨多羅三藐三菩提』在不同的行法次第，名稱各不相同，其中在十住位的名稱即是般若波羅蜜、阿鞞跋致住、無生忍。所以，十住位初發心即與佛等，是在這一點上『生如來家』，生如來家就是法王子，法王子經歷智慧增長、行法精進即成為法王，到達無上正覺。

法王子和法王在體性上等同無二，無有差別。

《明法品》是講行法精進原則，對應十住位行法中『僧』這一法，講菩薩行法精進不能放逸。行法精進不放逸有三方面的內容：第一是一心清淨無所住。第二是能到達一切世界一切法，不能得少為足受一非餘。第三是能於任一法生起甚深微細覺知觀察和智慧思惟。

十住位行法生起部分是三品分開來說，這和十信位的模式一樣。

第二十二講

前面介紹了普光明殿十住位的六品經文，這六品經文的結構和菩提場會的六品、十信位的六品結構一致。菩提場會六品經中，第三品是《普賢三昧品》，一切處普賢菩薩入『一切諸佛毗盧遮那如來藏身』三昧，然後生起後三品：《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。普光明殿十信位的六品經文中，第三品是《光明覺品》，世尊兩足下放光，遍照三千大千世界，十方菩薩雲集普光明殿，一切處文殊菩薩興起說偈，然後生起十信位的後三品：《菩薩問明品》、《淨行品》、《賢首品》。

十信位的十位上首菩薩中，東方是文殊菩薩，其他是九位『首』菩薩。十位菩薩所從來處是十色世界、十智佛所。文殊菩薩是最上首，是十信位的法主，代表依根本智生起十信位。十信位代表眾生生命開始覺醒。

十住位六品經文結構

華嚴經十住位是六品經文，是四智行法的發起處，結構和十信位、等妙覺位對齊。十住位十位上首菩薩是十位『慧』菩薩，從『十華世界、十月佛所』雲集而來。法慧菩薩是最上首菩薩，是十住位的說法主。

十住位第一品是《升須彌山頂品》，世尊上升須彌山頂帝釋殿，天帝釋帶領大眾迎佛，代表進入十住位行法。從這一品經首可以看出，十住位和菩提場、普光明殿十信位對齊。

十住位第二品是《須彌頂上偈讚品》，世尊兩足指放光，十方菩薩雲集說偈，代表修行者到達十住位見自性地一切法。

十住位的第三品是《十住品》，法慧菩薩入無量方便三昧說十住行法，代表修行者十住位種性成就的具體內容。這一品末後有世界六相十八種震動，十方菩薩同名法慧現身作證。六相十八種震動是指種性改變帶來身心世界的改變。十方菩薩作證代表修行者到達十住位種性，能遍一切處入一切法生起微細觀察和覺知，亦是見證法身智慧。

十住位後三品是《梵行品》、《初發心功德品》、《明法品》。十信位中，文殊菩薩有言：『若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德』。十住位的後三

品即是十住位的勝妙功德。這三品的法主依然是法慧菩薩，問法主分別是正念天子、天帝釋和精進慧菩薩。也就是說，法慧菩薩與正念天子論義成就《梵行品》，與天帝釋論義成就《初發心功德品》，與精進慧菩薩論義成就《明法品》。三位問法主是法慧菩薩行法的生起因緣，也是法慧菩薩行法的具體顯相。

十住位後三品經文的主要問法主

法慧菩薩和三位問法主論義生起三種勝妙功德，是指法慧菩薩能以三種形式、三種因緣生起三種行法功德。首先是《梵行品》的一心清淨見一切法無所住、第二是《初發心功德品》的初發心即與諸佛境界平等、與諸佛功德平等，第三是《明法品》的勝義精進、行法精進不懈怠。

《初發心功德品》中的問法主是天帝釋。天帝釋即是能天主，是眾生的第七意識，是一切眾生『我』這個因素。第七意識向內攀緣阿賴耶形成『我身』，形成身見，向外攀緣前六識形成『我見』。能天主如果不能和自性智慧在一起時，即是生起堅固的自我，生起見愛癡慢，自我膨脹。這就是南閻浮提眾生模式，起心動念都是身見邊見，無不是業，無不是罪。

《地藏經》中說『南閻浮提眾生，舉止動念，無不是業，無不是罪』，還說『閻浮提東方有山，號曰鐵圍，其山黑邃無日月光』，這是針對閻浮提眾生而言。『東方有山』代表此類眾生不能生起自性智慧，被業力遮擋，所以『其山黑邃無日月光』。很多人讀《地藏經》誤解這兩句話，以為任何人『舉止動念』都是罪業。這是沒看明白這句經文所指的是『閻浮提』眾生。閻浮提眾生的一切法即是須彌山，皆是業力所成。

『鐵圍』代表執著堅固。以貪瞋癡慢心生起的一切法總合即是鐵圍山。佛教中還有輪圍山，眾生覺知的一切法總合即是輪圍山，覺知不到的無量法即是咸水海、香水海等等。不同種性眾生看一切法不同，名相也就不同。鐵圍山是輪圍山的一部分，出鐵圍山即是指消除貪瞋癡慢堅固執著，即能得世間法自在。如果能以智慧力超越輪圍山即能超越生死流轉。

如果眾生聞佛教誨，能啟發內在覺知思惟，能令自性智慧生起，第七意識能皈依自性智慧，此時的能天主即能遠離南閻浮提，遠離見愛癡慢。這時候身心覺知的一切法即從業力所成的須彌山，轉變成七寶所成楞伽山，一切法轉變成薩婆若海，一切法皆是智慧種子。所以，如果眾生不是在南閻浮提，起心動念就不是罪業。由此可知，修行者成就無上正覺非但不是

靠關閉一切觀察覺知，關閉一切思惟所能到達，反而是需要生起對於一切法的觀察覺知和勝妙思惟。

十住位《升須彌山頂品》中有天帝釋帶領大眾迎佛，即是代表眾生第七意識影響下的身心覺知一切法對於自性覺悟的皈依，也因此成就見自性地一切法，得無生忍，住不退住。

《初發心功德品》中的天帝釋問法

《初發心功德品》中有法慧菩薩和天帝釋論義，成就修行者初發心即與佛境界平等、與佛功德平等。天帝釋居須彌山頂，是報身世間一切法的主宰，一切法即是須彌山。『主宰』是指報身世間一切法皆因這個因素所生起，修行者住凡夫地、住聲聞緣覺、權教別教等等各個種性，直至最終成就無上正覺，亦是依於這個因素。此一因素隨著種性的不斷改變，作用模式也不相同，在佛教理論中的名稱也不同。

在眾生八識世間，這是第七意識，其對內攀緣阿賴耶成為『我身』，對外攀緣前六識成為『我見』，我身我見生起則能成就報身世間一切法。在凡夫種性中，第七意識各種攀緣即是一念無明生起。而在菩薩種性中，此一念生起即是觀察覺知、勝妙思惟，即是菩薩道種。修行者一切行法的核心，即是將第七意識的作用模式從凡夫種性轉變到如來種性。

第七意識的內外攀緣、分別取著成為眾生生死流轉的根源，有分別取著即是凡夫有法，即不離生死。『攀緣』是指依於覺受生起觀察思惟。此時的報身世間一切法即是須彌山，生命所在世間即是娑婆世間。佛教中講到空一切法，即是講消除第七意識的分別取著。如果第七意識內外攀緣生起一切法，而於此一切法無所分別取著，即是菩薩見一切法道種，此時的一切法即是法界中一切法，皆是智慧種子，皆是諸法實相。

凡夫眾生於一切法分別取著，所以能見一切有法，而不見空法，亦因此才有生生不息流轉生死。二乘聲聞種性於一切法止息遠離，所以能見一切空法，而不見有法，亦因此不能入一切法生起一切智慧。大乘菩薩行於中道，能入一切法而於一切法不生取著，所以既能遠離凡夫生死，又能生起廣大智慧。

天帝釋帶領大眾於妙勝殿迎佛，又能與法慧菩薩論義，意味著生命中的一切法皈依自性地覺悟，遠離凡夫種性分別執著，此即是成就十住位初

發心時，即與佛功德平等。初發心住成就時，不再是『東方有山號曰鐵圍，其山黑邃無日月光』，也不再是『舉止動念，無不是業，無不是罪』，而是見自性地一切法得無生忍，隨起一念皆是菩薩道種。

要去除凡夫種性的黑暗無明，需要生起與之相對的行法，這種行法即是於一切法生起微細觀察覺知，生起善用心和善思惟。要出離貪瞋癡慢『鐵圍山』，需要遠離貪瞋癡慢，修習戒定慧，深入經藏得佛教誨。

《瑜伽師地論》中提到菩薩行法有七種根本作意：了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。此七種根本作意，皆可作為針對凡夫種性分別執著作意所生起的行法。

六相十八種震動

《初發心功德品》最後有六相十八種震動，並且有十方諸佛現身作證。經典中十方諸佛現前作證很罕見，妙覺位《離世間品》的最後即是無量諸佛現前作證。六相十八種震動在華嚴經四智行法中出現了五次，其中十住位有兩次，在《十住品》和《初發心功德品》，十行、十迴向、十地各有一次。六相十八種震動代表眾生的種性改變是生命本質上的改變，會帶來身心世界的一切變化。

在《無量壽經・必成正覺品》最後，『法藏比丘說此偈已，應時普地六種震動，天雨妙花以散其上，自然音樂空中讚言，決定必成無上正覺』。『六種震動』即是代表法藏比丘修行成就極樂世界，帶來生命本質上的改變。『自然音樂空中讚言，決定必成無上正覺』和華嚴經的《如來隨好光明功德品》相應，代表著修行者進入圓滿法身世間。

《初發心功德品》說明修行者真正到達十住位得無生忍，得阿鞞跋致住與佛同等。從自性空法的立場來說，指的是自性清淨無所住與佛同等，從自性有法的立場來說，指的是見自性地一切法無有增減與佛同等。這兩方面都是從生命本有的一切法來說。如果從菩薩道種智行法來說，初發心住與圓滿無上正覺、與證得一切種智，還相差很遠。

十住行法的核心是到達無生忍得阿鞞跋致住。在《瑜伽師地論》說到菩薩住種性住，總結出有十二種具體內容：

【云何菩薩十二住等……，謂菩薩種性住、勝解行住、極歡喜住、增上戒住、增上心住、增上慧住，復有三種：一覺分相應增上慧住、

二諸諦相應增上慧住、三緣起流轉止息相應增上慧住，謂諸菩薩如實了知能觀真實、所觀真實，及於真實諸有情類，由無智故眾苦流轉，由有智故眾苦止息，如是菩薩由於三門以慧觀察故，有三種增上慧住，及有加行有功用無間缺道運轉無相住、無加行無功用無間缺道運轉無相住、無礙解住、最上成滿菩薩住，是名菩薩十二種住。

如是菩薩十二種住，普攝一切諸菩薩住，普攝一切諸菩薩行。如來住者，謂過一切諸菩薩住，現前等覺大菩提住。】

這十二種住是指菩薩住種性住，要結合十住位具體經文來確立，並且不單是對十住行法來說如此，對於其他位次的行法，比如十行、十迴向、十地，乃至等妙覺也是同樣如此。修行者要知道自己在哪個位次，那個種性上的行法是怎樣生起、怎樣所住、怎樣是精進因緣、怎樣是退法因緣，都要從這十二個方面加以明瞭。這即是佛陀所講的『如實知之』。從這些名相能看得出，佛教的實際行法和民間信仰、權教別教的差別。

這是十住位的六品，和菩提場會、十信位的六品，結構一致。

要明確十住位行法，還需要結合相關的很多因素，比如說法處是須彌山頂妙勝殿，說法主是法慧菩薩，說法主所入三昧是菩薩無量方便三昧，以及十位『慧』菩薩名、十位菩薩所從來處是『十華世界』、『十月佛所』等等，這些因素合在一起亦能幫助準確理解十住位行法。

從十住位無生忍到十行位菩薩道種生起

十行位演說種性成就部分有三品：《升夜摩天宮品》、《夜摩宮中偈讚品》、《十行品》，這三品和菩提場會、十信位、十住位的前三品對應。『行』是指生起微細觀察和勝妙思惟，還沒有到達世間具體的顯相行法。十行位行法在本質上是生起一念作意，這一念作意要與善法相應，與自性法相應，見一切法生滅因緣、思惟一切法是處非處。這種一念作意已經不是凡夫種性的一念無明，而是菩薩道種，是未來成就入法界行法的種子。

十行位的第一品是《升夜摩天宮品》，世尊不離菩提樹下和十住位須彌山頂妙勝殿而上升夜摩天宮寶莊嚴殿，代表修行者開始進入十行位種性。『世尊上升』的意思，就是修行者覺悟模式的提升，不離身心覺知的一切法、不離無生忍阿鞞跋致住。天宮代表世間法中不同模式的觀察法和思惟。天法不同於空法。空法是自性法，天法是因緣生法。但是天法亦不離自性

空法。世尊上升『夜摩天宮寶莊嚴殿』是指不離自性法，而生起『夜摩天宮』這樣的入世間行法。

夜摩天宮和須彌山頂兩種模式有什麼差別？為什麼須彌山頂成就無生忍得阿鞞跋致住，而夜摩天是空居天，超過須彌山？雖然須彌山代表一切法，須彌山頂代表總一切法而不離一切法，但是十住位到達須彌山頂，還沒有生起自性覺悟的智慧拓展。須彌山頂是見一切法平等得無生忍。『平等』即是見一切法無所住、無所取著，是見一切法而空一切法。四智中有『平等性智』，即是第七意識在四智行法中的顯現。凡夫種性第七意識作用，是見一切法生起分別，進而於一切法中有所住、有所取捨，非是平等，因此墮在生死流轉。修行者到達十住位證得般若智慧得無生忍，第七意識即是到達平等性智。無生忍的『無生』即是指見一切法平等而無所取著。

按照十住位正心住所說，即是這樣：

【佛子！云何為菩薩正心住？此菩薩聞十種法，心定不動。

何者為十？所謂：聞讚佛、毀佛，於佛法中，心定不動；
聞讚法、毀法，於佛法中，心定不動；
聞讚菩薩、毀菩薩，於佛法中，心定不動；
聞讚菩薩、毀菩薩所行法，於佛法中，心定不動；
聞說眾生有量、無量，於佛法中，心定不動；
聞說眾生有垢、無垢，於佛法中，心定不動；
聞說眾生易度、難度，於佛法中，心定不動；
聞說法界有量、無量，於佛法中，心定不動；
聞說法界有成、有壞，於佛法中，心定不動；
聞說法界若有、若無，於佛法中，心定不動。是為十。

佛子！此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：一切法無相、一切法無體、一切法不可修、一切法無所有、一切法無真實、一切法空、一切法無性、一切法如幻、一切法如夢、一切法無分別。何以故？欲令其心轉復增進，得不退轉無生法忍；有所聞法，即自開解，不由他教故。】

『不動』的意思不是沒有思惟的無想定，而是進入自性空法得見一切法無所住。『自性』的意思是指生命本所具有，不是靠作意生起。如果進入空法、進入無所住，還要起心作意，就不是自性空法，而是凡夫空法，或者是聲聞、別教修行者的空法。這麼說，並不是指聲聞、別教修行者的作意生起空無所住怎樣錯誤，而是指不同種性修行者入空法的模式不同。實際上，很多修行者在行法的最初階段必須要靠作意才能生起。但是這不

是自性空法，自性空法不是靠作意所能到達。

修行者證得某一種性，終究不是靠作意所能到達，而是要能生起這一種性的一切法種子，以無加行力令這一種性的一切法如實現前。

佛在《大寶積經·普明菩薩會》中這樣告誡修行者：『不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願令法無願，但法自無願。不以無起、無生、無我、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性』，說的亦是這個道理。

『見一切法而無所住』是指能於一切法生起思惟覺知觀察，而又於一切法無所住、無所取著。換句話說，不能因為一切法本自空寂了不可得，因為要對一切法無所住，就陷入一切法無所知，陷入無明和懶惰。

十住位是於身心覺知一切法中證得般若波羅蜜，得無生忍入阿鞞跋致地。無生忍的意思就是『見一切法而無所住、無所取著』，是證得如何於一切法中而『空』一切法。證得無生忍即是證得一切智。

前面介紹了無生忍和無生法忍的差別。無生法忍是能生起一切法而無所得，是證得如何『有』一切法而無所住無所取著。證得無生法忍即是證得道種智，而道種生起是在十行位。無生法忍是第七地第八地所證得。

空法即是見一切法而無所住無所取

『空』的核心是見一切法而無所住，『空』而無有『空相』生起即是真空，有『空相』還是不空，因此不能離開一切法而證空。有『空相』，要麼是凡夫見，要麼是斷滅見。佛在經中說『空無空相，即空解脫』，也就是要在一切世間一切法中成就空解脫。空法成就意味著不離一切法而不受一切法束縛和困擾。這是十住位須彌山頂的世間法模式。修行者到達須彌山頂就好像是把心放回到原點，從十住位見一切法開始，經歷十行、十迴向、十地等等行法，最終成就無上正覺，把凡夫地娑婆世間，通過種性的不斷改變，最後到達極樂世界和華藏世界。

在佛教行法理論中，說到空、非、無、滅、盡、斷、壞等等這樣的行法，皆是需要在一切法中去證得，乃至要在其對立法中去證得，而不是遠離一切法、遠離相對法別有成就處。換句話說，『空』一切法要在『有』一切法中去證得；『壞滅』一切法要在『出生』一切法中去證得；一切涅槃法要在一切生死法中去證得；一切智慧要在一切無明煩惱中去證得。

對於修行者來說，這些行法皆要依靠報身世間的智慧生起，能見一切世界一切法，能於一切世界一切法中自在出入而無所住著。遠離一切法而談空一切法，即是斷滅一切法，非是佛所說法的真實意義。

回到身心覺知一切法建立正知見和正思惟

華嚴經十信位是告訴修行者，共法世間和不共法世間，身心覺知一切法皆是自性所起，凡夫種性染著世間從這裡開始，清淨世間也是從這裡開始。明白這個道理，就不會生起死此生彼的人天外道、二乘聲聞、權教別教模式的行法。因為已經明瞭身心覺知的一切法，眼所見、耳所聞一切世界即是一切如來法界，是因為自己在凡夫種性，所以不能見一切法清淨，不能見一切世間清淨。真正入華嚴經十信位，就會消除想要異身、異時、異處成就的妄想，消除對於過去、未來等等有所求有所得的妄想，踏踏實實在當下自心上下功夫。真正改變生命是從起心動念處開始，從身心覺知的一切法開始，外在的佛菩薩、善知識都是助緣。如果自己不想改變，佛菩薩和善知識亦是無能為力。因為自己才是改造生命的根本因素。十住位有須彌山頂天帝釋帶領大眾迎佛，天帝釋即是當前凡夫種性的自己，大眾即是身心覺知的一切法，迎佛即是主動啟發生命的內在覺醒。

十信位道理上明白了，也就在聞法知見上明白了，正知見和正思惟即是在這裡建立起來。經典中說『從師生慧名正知見，得法生思名正思惟』。十信位是文殊菩薩演說，最終到達《賢首品》。

正知見和正思惟是行法成就的第一步。正如《入法界品》文殊菩薩告誡善財童子所說，要成就無上正覺，『要決定求真善知識』。對現在的人來說，第一真善知識即是經典中佛菩薩的演說，是修行者生起內在覺知模式的行法，啟發自性智慧。

依無所住生起菩薩入世間一切法

十住位是見一切法得無生忍。因為無所住，所以無所得，因為無所得，也就遠離生死得清淨解脫，這一點和諸佛相同。十信位是聽聞文殊菩薩演說一切法，十住位是自己見一切法無所住，是真實證得無生忍。

但是十住位得無生忍解脫，還沒有到達如來地於一切世界一切法自在，自在的意思不單是無所住無所得，還要能入法界生起無量法，生起極樂世

界、華藏世界的一切法。這就必須要在一切法無所住的成就上，再建立諸法。十住位得見一切法而遠離一切法，十住位以後十行位、十迴向位等等，要在遠離一切法得一心清淨的成就上，入一切世間生起一切法。

菩薩入一切世界生起一切法，即是生起極樂世界一切法、乃至生起華藏世界一切法。而生起一切法的第一步，即是無量法種子生起。無量法最初種子生起是在十行位。十行位的善思惟生起即是一切法道種，是對一切法生起觀察覺知和勝妙思惟。十二緣生法中有『無明緣行，行緣識』，這是世間一切法的生起模式。『無明緣行』的『行』是靠業力生起，對一切法有分別、有執著，進而生起執取和生老病死。

十行位是以無所住為基礎，生起對於一切法的微細觀察和善思惟，這是十行位經首中所說的，『世尊不離菩提樹，亦不離須彌山頂妙勝殿』而上升夜摩天宮。十二緣生法所生起的一切法是娑婆世間一切法，十行位所生起的一切法是四智世間一切法。

菩薩善思惟非是凡夫地妄想

十行位的菩薩善思惟，已經不是南閻浮提凡夫種性的作意思惟，而是基於身心覺知一切法的正念觀察和勝妙思惟。八聖道分前兩個是『正知見、正思惟』。『正』代表依般若智慧生起，超越須彌山頂，超越一切法表相。觀察覺知、勝妙思惟是眾生的別相成就，超越色法世間，因此稱作空居。如果是修行者到達十行位種性，就是到達夜摩天宮寶莊嚴殿。

修行者要到達極樂世界實報莊嚴土，或者是到達華藏世界普賢菩薩法界，都是需要在見性地得無生忍的成就上生起一切法。在見性地之前聞法模式下修行者的起心動念，指的是執著身見邊見，對一切法有所受持、有所取捨。

但是當修行者明瞭什麼是南閻浮提種性，而且能夠遠離南閻浮提種性模式，能夠生起內在觀察覺知，能夠證得般若智慧，於一切法無所住，得無生忍，這時候生起的微細觀察和思惟即是一切法道種。道種生起，才能到達實際的阿彌陀如來極樂世界，才能到達華藏世界。

這是須彌山頂以下凡夫種性行法，和須彌山頂見一切法得無生忍，以及夜摩天宮善觀察善思惟一切法的微細差別。

十林菩薩從十慧世界、十眼佛所雲集

十行位第二品是《夜摩宮中偈讚品》，這一品中有十方菩薩雲集、世尊從兩足上放光和菩薩說偈。十方菩薩雲集是指十位『林』菩薩，從十方的『十慧世界』、『十眼佛所』雲集。

十行位第三品是《十行品》，功德林菩薩入『菩薩善思惟三昧』，然後說十行位法，代表十行位種性的具體行法。功德林菩薩是十位菩薩的最上首菩薩。這一品末後是六相十八種震動，有十方菩薩同名功德林現身作證，代表種性改變所帶來的身心世界改變，也代表了十行位成就法身，遍一切處入一切法。

我們前面介紹過關於『法眼』的問題，法眼成就建立在五蘊法中『行』這一法。十行位的十位『林』菩薩從『十眼佛所』雲集而來，即是意味著『十林菩薩』本質所要成就的即是『十種眼』。《入法界品》善財童子五十三參行法中，初行位善知識是善見比丘，思惟可知其義。

法眼成就需要明瞭『是處非處智，善惡業報智』等等的十種智，修行者關於這十種智的發心是在初發心住。十種智的初步成就是在第十行位『真實行』，也就是十行位的灌頂位，意味著此處的『菩薩善思惟』與佛同等。換句話說，修行者十行位行法到達灌頂位時，菩薩成就此十種智，能具有見一切眾生『是處非處』智與佛同等，此十種智是到達如來十力的道種。修行者具備此十種智，經歷十迴向、十地、等覺位行法後，到達《離世間品》，即成為如來地十種力。

十行位善思惟成就菩薩十種智，雖然還不是如來地十種力，但是依此十種智，修行者於一切法生起善思惟，可以明瞭每個念頭的性相、體用、因果、流轉，見一切法因緣生滅，這是菩薩道種智最重要的一步。圓滿的智慧會生起力量，成為入世間行法。

十行位的《十無盡藏品》

十行位講到行法功德只有一品《十無盡藏品》。《十無盡藏品》是修行者於身心覺知一切法生起微細觀察和善思惟所得。生命中有無量法，於此一切法生起的觀察覺知思惟亦有無量。『藏』是指蘊含無量法、生起無量法。

十行位的『無盡藏』還不是『華藏世界』的『無盡藏』。如來地的

『無盡藏』是道種智圓滿成就之後的一切世界一切法顯現。《十無盡藏品》是十行位的行法處，也就是道種智中『道種』無盡、思惟覺知無盡，是修行者內在覺知的一切法。極樂世界、華藏世界的一切莊嚴境界，是無量種子生起顯相所成就，其無量種子的生起處，是在十行位的這一品。

前面菩提場會中，一切處普賢菩薩生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。無量世界無量法『生起』，是指普賢行法生起，也即是自性地無量種子的顯相生起無量世界，不是外道法中色法世間的『無中生有』。從修行者的立場來說，是眾生報身智慧生起對於如來藏共法世間的善觀察和善思惟，同時生起入法界無量行法。從毗盧遮那法身世間來說，即是世間相常住和法身常住。

眾生種性不同決定所居世間不同

換句話說，世間相常住，如來法身常住。世間一切法是因緣生法，是如來藏共法世間。隨著眾生種性不同，對於共法世間的身心覺受也不相同，因此會有娑婆世界、極樂世界、華藏世界等等無量世界。種性改變意味著所住世間的改變。在佛教中，種性改變是依靠自性智慧生起來完成。眾生處在娑婆世間並非他力所為，而是眾生處於凡夫種性，其身心覺知即是娑婆世間。如果眾生到達圓教菩薩種性、到達如來種性，能如實生起菩薩道種智行法，其身心覺知即是在華藏世界普賢菩薩法界。

修行者不是靠妄想來改變自己的種性。妄想只是在最初階段能令修行者生起願力，生起精進力，所以妄想不是壞事。但是理性的修行者需要從妄想類型的願力生起，逐漸使自己到達智慧類型的勝欲精進，這時候的願力才會堅固，才可以真實到達種性的改變。

十行位也是如此，眾生一念生起即是覺知思惟生起，這個念頭可以帶領眾生入十方法界，隨著種性不同和念頭不同，法界的顯相境界也不相同，無有窮盡。念頭雖然是隨緣生起，但是眾生是否於此一念有所分別取著，念頭生起會到達怎樣的世間，這就要看眾生種性。凡夫眾生一念生起即是無明，妄想分別執著隨之生起，這個念頭所展現的即是娑婆世界。

依菩薩善思惟生起報身世間一切道種

功德林菩薩演說《十無盡藏品》，是闡述修行者如何於身心覺知一切

法中生起如理思惟、生起菩薩道種。十行位是報身世間一切法生起之處，種子生起如果不清淨，種子所現的報身世間也就不清淨。十行位成就菩薩善思惟，才能進一步生起十迴向、十地、乃至等妙覺位無量行法。

《十無盡藏品》的菩薩善思惟和十信位《淨行品》善用心不同。簡單來說，《淨行品》中的善用心是聞法模式基於色法世間的善用心，百四十一種善用心皆是總相，未見性修行者也能做到。《十無盡藏品》是內在覺知模式的菩薩善思惟，十種無盡藏是要依於身心覺知一切法生起菩薩善思惟所能得。菩薩善思惟是報身世間微細相，是見性位行者才能生起。

相對於十住位的六品經文結構，《十無盡藏品》是將十住位的後三品總合在一起，然後運用在十行位的行法模式中。也就是說，十行位真正生起菩薩善思惟是一種綜合行法，不但能於一切法一心清淨無所住無所著，還能有正知見和正思惟，能於一切行法精進不懈。換句話說，十行位修行者一念生起，既有《梵行品》中正念天子所代表的梵行清淨，也有《初發心功德品》中天帝釋所代表的初發心一念即與諸佛功德平等，與諸佛境界平等，同時還有《明法品》中精進慧菩薩所代表的無量精進。

大乘佛教中，『精進』包括三方面內容：第一，一心清淨無所染著，第二，能遍一切世間一切眾生的一切法無所障礙，第三，能於任一法生起甚深微細觀察覺知，於任一法明瞭通達。菩提場會一切處普賢菩薩生起，普光明殿十信位一切處文殊菩薩生起，都代表了修行者行法上、智慧上的無量精進。

《十無盡藏品》是『菩薩善思惟』的成就處。十種無盡藏皆是基於菩薩善思惟行法所成，是由功德林菩薩演說。

這是關於十行位的《十無盡藏品》。

從十行位道種生起到十迴向位金剛種性

十迴向位有三品：《升兜率天宮品》、《兜率宮中偈讚品》、《十迴向品》，和十住位、十行位的前三品結構相同。

第一品《升兜率天宮品》，世尊不離菩提樹下、不離十住位須彌山頂妙勝殿和十行位夜摩天宮寶莊嚴殿，而上升兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿，代表修行者開始轉入十迴向位。『世尊上升』是指修行者覺悟模式提升，但是世尊『不離菩提樹下』等等，代表十迴向位不離身心覺知一切法，不

離十住位無生忍、不離阿鞞跋致菩薩住、不離十行位的菩薩善思惟。

『兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿』是指不離自性智慧而生起『兜率天宮』的入世間行法。兜率天是智足天，其外院是世間法中世智辯聰所在之處，內院是依般若智慧生起微細覺知思惟，是金剛智慧成就處。

三賢位說法處的三處寶殿

華嚴經四智行法的演說處是四天宮四寶殿。四寶殿的名字是這樣：十住位是妙勝殿、十行位是寶莊嚴殿、十迴向位是一切妙寶所莊嚴殿、十地位是摩尼寶藏殿。

『殿』是自性一切法顯相處，身心覺知一切法、世間一切法總合在一起稱作『殿』。器世間的山河大地草木蟲魚一切法，是一切眾生如來藏共業所成，亦稱作『殿』。但是如何看待此一切法，需要看修行者的種性。不同種性眾生看到世間一切法，生起不同的身心覺受，『殿』的顯相不相同。同樣是世間一切法，有人覺得是地獄，有人覺得是天堂，有人覺得在極樂世界、華藏世界。

十住位說法處是須彌山頂『妙勝殿』。妙勝殿是天帝釋帶領大眾戰勝阿修羅之後在須彌山頂所建立。『妙勝』的意思是指切實體會到身心覺知一切法皆是自性地一切法，與十方諸佛境界平等無二。十方諸佛所住世間，亦是眾生所住世間，修行者不離此世間一切法而證得無上正覺。

十行位不但見自性地一切法，還能於此一切法生起如理觀察和思惟。一切法總合如理觀察和善思惟，此時一切法所在處即是『寶莊嚴殿』。

十迴向位不單是要於一切法能夠生起觀察思惟，還能知一切法性相、體用，能入世間無量精進、無量拓展，見世間一切法皆是般若智慧相，此時的世間一切法所在處即是『一切妙寶所莊嚴殿』。

『一切妙寶所莊嚴殿』是指不單生起甚深智慧能入世間，而且能入一切法，見世間一切法皆是妙寶。『妙』是指智慧生起與一切法相應，智慧生起即是妙法。修行者到達十迴向位不單是要成就菩薩天眼和慧眼，還要逐漸成就菩薩入世間法眼和佛眼。圓滿十迴向位到達金剛種性智慧地。

從別教行法理論來說，修行者到達『一切妙寶所莊嚴殿』即是到達兜率天內院。到達三賢位的灌頂位，即是成就金剛種性智慧地。進入十地位行法時，即是於菩提樹下示現成就無上正覺。

從經文分量上說，十住位的前三品總合在一起占一卷，十行位的前三品占兩卷，十迴向位的三品占十二卷。其中《升兜率天宮品》占一卷，相當於十住位前三品經文的總合。

如果看三賢位各自的第一品，不論是經首規模，還是上首菩薩，或者是天宮、寶殿、法數、莊嚴相等等，即能體會到修行者從十住位到達十迴向位，是逐漸從於一切法無所住無所著，到內在生起觀察覺知思惟，再到入世間無量法金剛種性建立，這是三賢位帶來的生命本質上的飛躍。

十住位天帝釋帶領大眾於妙勝殿迎佛，迎佛大眾中沒有菩薩眾，到十行位夜摩天王帶領大眾於寶莊嚴殿迎佛，迎佛大眾中開始有菩薩眾，再到十迴向位兜率天王帶領大眾於一切妙寶所莊嚴殿迎佛，此時迎佛大眾中不但有百萬億種種菩薩眾，並且迎佛大眾規模遠遠超過十住位和十行位。

十迴向位的上首十幢菩薩

十迴向位第二品是《兜率宮中偈讚品》，修行者到達十迴向位，生起金剛種性智慧行法入世間無量應用。這一品中有十『幢』菩薩、從『十妙世界』、『十幢佛所』雲集，同時有世尊兩膝輪放光和菩薩說偈。

十住位上首菩薩是十『慧』菩薩，十行位上首菩薩是十『林』菩薩，十迴向位上首菩薩是十『幢』菩薩，並且十幢菩薩『其身悉放百千億那由他阿僧祇清淨光明。』

『幢』代表智慧高顯，十幢菩薩所從來處十尊佛名號中亦都有『幢』字。儘管十佛名號與十菩薩名號不同，但是『幢』字相同。佛是指生命本有的覺性，菩薩代表依此生起智慧應用。名號中皆有『幢』字，說明智慧上的體和用一致，超越了十住位和十行位的菩薩屬性。十迴向位是由金剛幢菩薩演說十迴向法，代表十迴向行法是金剛種性的智慧行法。

這一品中有世尊從兩膝輪放百千億那由他光明，照十方世界。

放光是佛經裡面常有的，華嚴經三處十會中世尊皆有不同放光。在普光明殿六位行法中，十信位中世尊是兩足輪下放光，生起一切處文殊菩薩。在四智行法中，十住位中是世尊兩足指放光，十行位中是世尊兩足上放光，十迴向位中是世尊兩膝輪放光，十地位中是世尊放眉間光。在等覺位《十定品》中，是法界自然放大光明。

菩提場會《如來現相品》和普光明殿會妙覺位《如來出現品》相對應，

兩品亦皆有世尊放光，並且皆是放眉間光和口中光。

佛經中常有世尊放光，大乘佛教中不但佛陀放光，菩薩也能放光。《十迴向品》中的十位上首菩薩即悉能放『清淨光明』。

關於經典中的佛陀放光

經典中，放光代表覺知思惟生起，或者某種法的作用生起。經典記載的放光，絕大部分是指佛陀放光，代表眾生啟發自性覺悟、自性智慧。此外也有菩薩放光，乃至天人、阿修羅等眾亦有放光。從廣義來說，眾生識性的作用即是光，光明所到之處，即是識的作用之處。『光』代表無形無狀往來迅速。一切眾生在法界中流轉往來，即是識的作用。不同顏色不同類別的光明，又是代表不同種性的識的作用。

放光是經典的密法言說，世尊放光的部位不同，說明這些位次的行法模式不相同。如果懂得世尊放光的意義，看到那一部經中世尊放光的部位、放光的名稱、光照受眾，就能明確世尊在這部經的說法意義。

有人講佛陀放光是給鬼道眾生看，鬼道眾生比人福報大，看到佛陀放光就能覺悟，甚至有很多人認為鬼道眾生成佛快，這是不正確的。佛陀又稱作人天師，是在人間成就無上正覺。佛教關注眾生內在的覺醒，是讓眾生建立積極的人生，在當下獲得生命的自在解脫。

從身體上說，足處最下不離大地，足的力量來自大地，向上支撐全身。佛教理論中，『地』代表出生一切法、總持一切法、成就一切法之處。大地代表世間一切法，也代表身心覺知的一切法。

前面介紹過，『諸天』是眾生集一切法的不同模式，也就是說，眾生見一切法、觀察思惟一切法的不同模式，形成諸天。『天』和『地』二者總合在一起，一個是出生一切法、總持一切法、成就一切法，一個是針對這一切法，生起無量觀察覺知和思惟，二者是這樣的關係。

從須彌山一切法來看佛頂與佛足

須彌山代表某一類法的總合，某一類法總合在一起即是這一類法的須彌山。生命中並不是只有一座須彌山，而是有無量須彌山。把某一類法總合在一起，能夠超越這一類法，不受其困擾和束縛，能於這一類法明瞭通

達自在出入，就是到達這一類法的須彌山頂。佛在《大涅槃經》中有言，『須彌山頂者謂正解脫』，思惟可知其義。超過須彌山頂即是關於這一類法的諸天。夜摩天、兜率天，乃至四禪天四空天，都是超越須彌山頂，在須彌山頂之上。這類諸天，雖然還沒有到達自性空法，但相對於須彌山來說，都是依空而住。

從站在山頂的位置來看，也就是從超越一切法的立場來看，山頂是須彌山一切法的最高處，佛經的語言就是『盡一切法處』，或者是『究竟一切法處』。如果把這一切法稱作是身的話，山頂就是最高處。從究竟地來說，佛法即是世間法，世間法即是佛法，總一切法的地方，在世間法看來是須彌山頂，但是從佛法的角度來看，山頂即是佛頂。

佛教中有一部經稱作《大佛頂首楞嚴經》，『佛頂』是指這部經可以到達的超越一切法所在處，這個所在處即是佛頂。佛教中有另一部經稱作《楞伽經》，是世尊與大慧菩薩在楞伽山頂論義。修行者見性之後，須彌山即是楞伽山，見性後生起大智慧才能到達楞伽山頂。

『佛頂』這個詞在密教中稱作『大白傘蓋』。『大白法』代表『佛法』，『傘蓋』是指能超越一切法，是『頂』的意思。所以看到『大佛頂』、『大白傘蓋』就能知道這部經要表達的核心意義。

如果從自性空法的角度來看，超越一切法再向上即是空法成就處，或者說，從超越一切法之處逐漸進入到自性空法，從這個立場來看，超越一切法是進入自性空法的開始，這個開始處即是佛足，從這裡再向上才是佛身。佛足是不離一切法而超越一切法之處。

明白這個道理，再看華嚴經諸品世尊放光就能明白其中的意義。十信、十住、十行位都是世尊放『兩足』光，代表這三個位次的行法是超越一切世間法、成就自性法初始之處，同時『佛足』也是不離一切法大地之處。從世間有法的角度來看，須彌山頂、夜摩天宮皆是超越世間法、而不離世間法，但是從成就自性智慧來說，這裡是無上正覺開始的地方，是自性智慧建立的地方。這是關於佛足放光。

十迴向位世尊兩膝輪放光，代表從十住位和十行位的『佛足』成就之後，到達依自性智慧為核心，生起自在入世間法智慧應用。

當世間法和出世間智慧二俱圓滿，也就是到達超越世間法、亦超越出世間智慧時，即是經典中的世尊眉間放光。眉間放光代表超越空有二法，空有二法皆到達『頂首』成就，並且行於中道沒有偏廢。

眉間放光是從別教成就的角度來說，如果從如來地成就來說，二俱圓滿即是法界自然放光，空有二法總成一體，這就是世尊通身放光。普光明殿等覺位《十定品》中法界自然放光，思惟可知其中的意義。

十迴向位到達金剛種性智慧地

十迴向位的第三品是《十迴向品》，這一品有十卷多的經文，分量遠遠超過十住位、十行位相對應的《十住品》和《十行品》。

『迴向』代表一種從報身般若智慧回到世間一切法生起應用的力量。十迴向位的般若迴向位行法落實處是世間六十二法。六十二法即是眾生身心覺知的一切法。

十迴向位一共有三品，和十住位十行位的前三品對齊。

十住位演說行法功德的部分有三品：《梵行品》、《初發心功德品》和《明法品》，十行位演說行法功德部分只有一品《十無盡藏品》，代表從十住位進入到十行位時，修行者對於身心覺知一切法生起菩薩善思惟，不再是按照『佛法僧』的形式分開演說，而是一種綜合應用。菩薩善思惟生起即是道種。十行位前三品和《十無盡藏品》表明十行位的體和用分開，只是在道種生起的時候，相對十住位後三品來說，是一種綜合應用。

到十迴向位行法，修行者開始進入金剛種性成就處，報身智慧和入世間智慧應用總合在一起。十迴向位的三品經文既是講出世間般若智慧成就，也是講入世間的行法功德現前。

從十迴向位金剛幢菩薩到十地位金剛藏菩薩

十迴向位之後是《十地品》。

《十地品》的演說模式和三賢位不同，只有一品，是在他化自在天宮摩尼寶藏殿演說。《十地品》中沒有世尊上升天宮和大眾迎佛，上首菩薩和三賢位也不同。三賢位各自的上首菩薩都是十位，從十方世界、十方佛所雲集而來。十地位的上首菩薩有三十九位，金剛藏菩薩為最上首，解脫月菩薩為末，中間是三十七位藏菩薩。這些菩薩非是從十方世界而來，而是『悉從他方世界來集』，遍一切處，無有方所。

《十地品》的法主就是金剛藏菩薩。

長者李通玄認為十迴向位的行法功德演說即是《十地品》，《十地品》是十迴向位的綜合成就。也就是說，將十迴向位的三品經文，再生起入世間綜合行法實踐，即是《十地品》。我們在前面也介紹到，《十地品》經首沒有世尊上升他化自在天宮，代表十地位行法到達如來地究竟成就處，也就是已經到達菩提場中世尊成就無上正覺處。世尊到達他化自在天宮摩尼寶藏殿，像是回家一樣，所以沒有大眾迎佛。

三賢位的各個天宮大眾迎佛，代表三賢位的諸天大眾和諸法應用，和世尊不是同一種性同一成就處所，因此才會有大眾迎佛。但是三賢位圓滿到達金剛種性生起十地位行法時，十地位的修行者和世尊已經是同一種性同一成就處所，所以沒有大眾迎佛。

如果從《入法界品》善財童子五十三參行法來看就會更加清楚。善財童子到達第十迴向位，於『摩竭提國菩提場』中參訪安住地神，意味著第十迴向位修行者到達金剛種性，已經到達與佛同一體性同一成就處，十地位所有行法皆是十迴向位自然生起，十迴向位十地位皆是到達金剛種性的修行者，兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿與他化自在天宮摩尼寶藏殿，名稱雖然不同，但是行法落實處非是有別。

總體來看華嚴經十信位和四智行法，從十信位、十住位各六品經、到十行位四品經、十迴向位三品、十地位一品，經文演說上越來越綜合在一起，這種經文結構表達出一種隨著修行者種性不斷提升，智慧不斷精進，從而逐漸能夠生起入世間綜合行法實踐。

事實上，華嚴經入法界會亦只有一品，和四智行法中十地位的一品是同樣意義。《入法界品》是總合普光明殿三十二品行法理論所生起的入世間綜合成就。

第二十三講

我們前面講到，雖然華嚴經十信位是聞法模式的行法，但是聞法模式下的修行者能否到達華嚴經十信位，要看修行者的種性，不同種性的聞法信行模式不同。華嚴經十信位是依根本智所生起，不完全是靠聽聞善知識演說、靠聞法就能建立。到達十信位需要完成從聞法模式到內在覺知模式理念上的轉變，這個轉變是生起四智行法以及所有行法的關鍵。華嚴經第七住位，是各種聞法模式的行法所能到達的成就地。

佛教中的聞法信行

對於修行者來說，『信』本來很容易做到，有經典的佛菩薩演說和善知識講解，能看明白、聽明白，然後生起信心，依教奉行，經典怎樣說就怎樣落實，布施、持戒、忍辱、精進，勤奮實踐，很多時候在我們理解上這就是『信』。這個不是錯誤的，當然是一種信，甚至是每一位修行者必須要經歷的階段。

但是說到確切的『聞法信行』，特別是以華嚴經十信行法為標準的話，很多人會感到陌生，甚至會覺得，如果不看華嚴經倒還清楚什麼是信行，看過華嚴經反而不知道什麼是信行了。這是正常的。一般來講，修行者在那一種性上，適合了那個種性的說法，就容易接受，容易認同，不知不覺就容易住在那個種性中，不願意升進。

聞法信行亦是如此，假如我們在凡夫種性，那麼就容易體會和接受凡夫種性的信和行。假如是在聲聞種性，就容易體會和接受聲聞種性的信和行。我們是佛教修行者，那麼佛教相關的信行理念就容易堅固。

佛在上座部經典中說到的行法次第，第一階段即是信行，第二階段是法行，第三是信解脫，第四是身證，最後是見到、慧解脫和俱解脫。佛說眾生在『信行』階段的時候，因為是聞法生信，別人說什麼就容易信什麼，不單是對於佛所說法能夠信受，對於外道法邪知見、相似知見、乃至對於惡知識所說法也能信受。

修行者在聞法信行階段，往往偏好自己所喜歡的，自己覺得有道理的

就去信，容易接受和自己種性一致的說法。接觸到不同種性的行法理念時，會感到陌生。因為和自己已知的理念不相應，很容易生起疑惑，產生畏懼，不敢接受，甚至不願意接觸，直接排斥和誹謗。

由此可知，聞法信行階段的眾生沒有智慧，沒有辨別力。

不同的聞法信行導致不同的行法模式

比如說，《佛說阿彌陀經》中講極樂世界是在『從是西方過十萬億佛土』。『十萬億佛土』是指極樂淨土和娑婆世界在種性上的距離，並不是空間上的距離。但是當我們要對過『十萬億佛土』之外的淨土生起信心和行法時，是按照空間上的距離來建立，還是按照『種性』上的距離來建立，這就成了大問題，二者完全不同。

凡夫眾生理解的『過十萬億佛土』往往是空間上的距離。有人認為宇宙中的某個地方存在那樣一個極樂世界。以這種信心所生起的行法，即是到達凡夫種性的淨土，也就是世間淨土。如果以二乘聲聞或者別教種性模式來建立信心，即是到達聲聞別教淨土。如果按照華嚴經行者種性來建立，即是到達自性地實報淨土，乃至常寂光淨土。所以，不同種性的『信心』建立，會導致不同的行法，所能到達的成就地也就不相同。

由此可知，修行者需要明確佛所說法的實際意義，才能確切到達佛所說的行法成就處。同時也說明，修行者從凡夫種性到如來種性，每一次種性的提升，實際上都是從已知邁向未知的過程。修行者從聞法模式的信行，轉到華嚴經十信位行法也是一樣。

基於根本智和身心覺知一切法生起華嚴經十信位

十信位是入華嚴聖流必須的階段。在普光明殿行法理論中，六位行法分作四個階段，十信位是第一個階段，修行者從這裡始入華嚴聖流。

華嚴經十信位在普光明殿演說，一切處文殊菩薩為法主。從十信位六品經文結構、《如來名號品》經首、世尊兩足輪下放光遍照法界興起一切處文殊菩薩等等內容可以看出，十信位不離菩提場、不離普光明殿、不離身心覺知一切法，是依一切處文殊菩薩智慧所能生起。

雖然修行者到達十信位並未證得根本智一切法，但是文殊菩薩為法主

演說十信位，意味著十信位是依一切法總相而發起，十信位行法發起處是身心覺知的一切法。此一切法既是菩提場，亦是普光明殿，修行者正是於此一切法中成就一切智慧，最終到達無上正覺。

<table>
<tr><th colspan="4">不同種性</th><th>所處世間</th><th>報身</th><th>一切法總相</th><th>一切法別相</th><th colspan="2">經典演說</th></tr>
<tr><td colspan="4">凡夫種性</td><td>八識世間</td><td>染著世間
五蘊為地</td><td>根本無明</td><td>一念無明</td><td colspan="2">業力所成須彌山</td></tr>
<tr><td colspan="4">二乘聲聞、別教菩薩</td><td>八識世間
共法別教世間</td><td rowspan="2">世間清淨
別教黃金
為地</td><td>不證根本智</td><td>止觀行法
出離一切法</td><td colspan="2" rowspan="2">極樂世界
凡聖土、方便土</td></tr>
<tr><td rowspan="7">華嚴經普光明殿四階段六位行法</td><td>十信</td><td colspan="2">一切法總相
阿彌陀佛總相
毗盧遮那佛</td><td>八識世間
不共法五蘊身六
入處一切法世間</td><td>根本智，
普光明殿一切
處文殊菩薩</td><td>一切差別智，
身心覺知
一切法</td></tr>
<tr><td rowspan="4">四智行法—菩薩道種智行法</td><td rowspan="4">一切法別相
（阿彌陀佛別相—十方諸佛）</td><td>十住</td><td rowspan="4">華嚴不共法
別教世間
即世間而離世間</td><td rowspan="2">出世間
不共別教
黃金為地</td><td rowspan="4">不離根本智
（不離菩提場、不離普光明殿、
不離身心覺知一切法）</td><td>菩薩無量方便三昧證阿鞞跋致地無生忍，破一念無明</td><td rowspan="4">極樂世界實報莊嚴土</td><td>須彌山頂妙勝殿，到達楞伽山頂、妙峰山頂</td></tr>
<tr><td>十行</td><td>菩薩善思惟三昧，道種生起</td><td>夜摩天宮寶莊嚴殿，到達輪圍山</td></tr>
<tr><td>十回向</td><td rowspan="2">出世間
不共別教
金剛為地</td><td>菩薩智慧光三昧，明瞭一切道種智</td><td>兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿，到達普陀山頂</td></tr>
<tr><td>十地</td><td>大智慧光明三昧，八地證無生法忍，破一念無明盡，成就道種智</td><td>他化自在天宮摩尼寶藏殿，到達十地十種山、龍宮</td></tr>
<tr><td>等覺</td><td rowspan="2">總相
別相
二俱
圓滿</td><td>如來
座前</td><td rowspan="2">華藏世界
普賢菩薩法界</td><td rowspan="2">普光明殿
金剛為地</td><td>破根本無明
行法</td><td rowspan="2">毗盧遮那如來藏身三昧，如來地一切種智</td><td colspan="2" rowspan="2">極樂世界
常寂光土</td></tr>
<tr><td>妙覺</td><td>如來
座內</td><td>破根本無明</td></tr>
</table>

十信位《賢首品》中這樣說：

【信為道元功德母，長養一切諸善法，
斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。……
信為功德不壞種，信能生長菩提樹，
信能增益最勝智，信能示現一切佛。】

賢首菩薩所說『信』是無上正覺的初始地，從此處『斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道』，能生長菩提樹、增益最勝智、示現一切佛。

按照佛陀所說行法次第，真實的『信解脫』是在『法行』生起之後才能到達，說明『信』要和『身心覺知，智慧思惟』在一起。『法行』的意思就是要能夠生起內在覺知模式的行法，生起對於身心覺知一切法的觀察覺知和思惟。建立確切的十信位之後，才能到達『信解脫』、身證成就，乃至最終到達慧解脫和俱解脫。

別教菩薩登地開始進入華嚴經十住行法

華嚴經十信位是別教聞法模式的迴向位，是別教模式的三賢位成就處。一切觀察覺知迴向自性地一切法，迴向身心覺知一切法，迴向菩提場。但是此時還沒有到達別教登地位。到達登地位意味著登上心地，即是到達華嚴行法的十住位。初住位生起內在覺知模式的行法，開始破一念無明的行法歷程，確切證得即是到達第七住位，入阿鞞跋致地，得無生忍。

第七住位之後生起菩薩道種智行法。道種智行法即是開始證得一切法別相，八地以後證得圓滿。換句話說就是，初住位開始破一念無明行法，第七住位破一念無明入阿鞞跋致地，得無生忍，八地以後破一念無明盡。十地圓滿轉入到等覺位普賢菩薩法界，即是證得十信位時的一切法總相，開始破根本無明的行法。修行者破除根本無明即是到達如來地。

由此可知，十信位依根本智一切法總相發心，依四智行法成就菩薩道種智，證得一切法別相到達等覺位，此時才意味著真實證得一切法。

所以，修行者需要生起內在覺知模式的行法，到達聞法模式行法的登地位，就是到達華嚴行法的初住位。修行者剛剛生起這樣的行法時，往往會覺得不踏實，不知道怎樣才是。初住位好像是剛剛開始小學，很多問題不能解決，或者做錯，但這是和凡夫種性完全不同的行法建立。

聞法模式的別教是共法別教，不是華嚴行法的別教。共法別教是要在共法世間獲得一個成就處，於一切法有所取捨，是異身、異時、異處的行法。華嚴不共別教是要回到身心覺知的一切法中，回到報身世間，不向外求，於一切法無所取捨，非是異身、異時、異處的行法。所以簡單來說，不共法別教行法就是報身成就行法。

別教的意思，一是講依次第行法，一是說別業所成。異身、異時、異處成就是共法世間的行法次第，因為有『此處彼處、此身彼身、此時彼時』的分別取捨，所以不是最上究竟。華嚴不共別教行法不是這樣，它首先是指向報身成就地，直接指向自性智慧生起，遠離時間和空間的束縛，不會有『此處彼處、此身彼身、此時彼時』的分別取捨，所以是最上究竟。但是華嚴別教行法也是依行法次第完成的。

以聞法模式行法入阿鞞跋致性

華嚴經十信位入阿鞞跋致性，行者聞佛說，聞文殊菩薩說，能夠反觀

自己，不向外求，不於他求，但是亦不離一切法，不離一切善知識。用文殊菩薩的話來說，即是基於身心覺知的一切法，生起善用心和善思惟。

華嚴經十住位到達無生忍地，是自證的阿鞞跋致不退轉，經典上稱作是『入阿鞞跋致地』，確切講是到達第七住位。有的經典直接翻譯作『阿鞞跋致住』，得無生忍。這和十信位阿鞞跋致不同，十信位的阿鞞跋致是基於一切法總相的初發心處，經典上稱作『入阿鞞跋致性』。

『不向外求，不向他求』的意思，不是指和善知識斷絕來往，而是把行法的生起處、落實處、成就處都回到身心覺知的一切法中。思惟生起、觀察覺知生起不離身心覺知一切法，不離世間一切法。那麼怎樣知道是不是符合佛菩薩教誨？這就需要深入經藏，聞善知識教，不斷調整。

法慧菩薩在十住位行法中反覆強調，『有所聞法，即自開解，不由他教』。『即自開解，不由他教』是指無上正覺不從外得，修行者要以內在覺知行法為核心，然後深入經藏，聞佛教誨，把經典所言轉化到實際行法中，轉化到身心覺知的一切成就中。如《無量壽經》中世間自在王如來教誨法藏比丘所言，『如所修行，汝自當知。清淨佛國，汝應自攝。』

大乘行法指向報身世間智慧成就，大乘經典是報身佛說，經典言說可以轉化到修行者的報身成就上來。我們在前面介紹了不少經典解讀方法，都是希望能幫助大家逐漸建立起華嚴行法。

從經典言說轉入到報身世間行法，首先是要到達華嚴經十信位。不單是在道理上能明白一切法皆是自性所生，一切法不離方寸，而且要從行法上逐漸去除異身、異時、異處成就的二乘聲聞、權教別教知見。

十信位和十住、十行、十迴向位，乃至十地以後的行法，都是不分開的，這些行法之間相互促進、相互增上。越是在最初階段，越是不能離開經典，不能離開佛菩薩教誨。修行者在諸次第行法中，需要明確如何才是那一種性的行法生起，明確其行法理論、生起因緣、生起顯現、行法所住、行法精進、行法成就，以及進分退分、惡法因緣等等因素。

佛在《菩薩瓔珞本業經・賢聖學觀品》中說：

【佛子！是三十心入一乘信，一乘因法非近行可得，廣行大心三阿僧祇劫行伏道忍方始滿足。】

這個『三十心入一乘信』就是別教模式的三賢位，『一乘信』是到達華嚴經十信位，入阿鞞跋致性。『三阿僧祇劫』意味著一乘行法有無量法，

任何一法都需要到達無量微細。

從聞法生信到自證得阿鞞跋致不退住

凡夫種性聞法模式的『信』不堅固，遇到不正知見，遇到惡知識說法可能就會退轉。聲聞別教模式的『信』，因為沒有回到身心覺知的一切法，也容易退轉，只不過是沒有凡夫種性那麼容易。但是如果遇到惡知識說法，就會生起不正知見。如果要到達別教行法的成就處，也就是到達華嚴經十信位十住位，就要看因緣。什麼時候遇到正法因緣，遇到真正的善知識說法，自己才能從原來的種性出離，真正證得不退轉。

聲聞別教種性修行者往往有一定的禪定工夫，最容易堅固地守住一法排斥其餘。越是這樣的修行者，越是需要深入經藏，廣學多聞。

佛在《菩薩瓔珞本業經・釋義品》中說

【佛子！發心住者，是上進分善根人，若一劫二劫一恆二恆三恆佛所，行十信心信三寶，常住八萬四千般若波羅蜜，一切行一切法門皆習受行，常起信心，不作邪見十重五逆八倒，不生難處常值佛法，廣多聞慧多求方便，始入空界住空性位，故名為住。空理智心習古佛法，一切功德不自造，心生一切功德故，不名為地但得名住。】

華嚴經十信位行法回到身心覺知一切法，所以入阿鞞跋致性。雖然沒有像十住位那樣，證得般若波羅蜜入阿鞞跋致地。但是觀察覺知思惟的模式以及行法處所和十住位沒有差別。

聞法模式行法是『異身、異時、異處』成就，離開此身此處而欲求彼身彼處即是分別法。分別法即是有為法，有所取捨即有退轉因緣。修行者到華嚴經第七住位證得不退轉，即是到達聞法模式的圓滿信位。第七住位以後，完全進入到報身行法世間，法身成就亦逐漸生起，此即是《楞嚴經》中文殊菩薩所說『此是微塵佛，一路涅槃門』。

所以，圓滿到達華嚴行法的十信位，要能夠最終生起道種，能夠『開示涅槃無上道』，能夠增益最上智。

剛開始到達大乘行法的信行位，做不到依根本智發心當下成就，這是經典解讀還有欠缺，資糧道積累不足，沒有明白實際的道理。只要能深入經藏依佛所說，生起善用心和善思惟，其中的道理皆可以明瞭。

十行位、十迴向位、十地位經文結構

前面介紹了普光明殿十信位、十住位的經文結構，二者都是六品經文，和菩提場會六品經文的結構一致。

十行位是四品經文，前三品和十信、十住的前三品同樣結構。十行位演說行法功德只有一品《十無盡藏品》。《十無盡藏品》是十行位前三品經文生起的綜合應用，是對身心覺知一切法生起菩薩善思惟所得。

十迴向位有三品，和十信、十住、十行位的前三品結構一致。十迴向位之後是《十地品》。《十地品》並不像十住、十行、十迴向位那樣有世尊上升天宮、以及大眾迎佛等等。《十地品》是在他化自在天宮摩尼寶藏殿演說，這一處本身即是到達菩提場。摩尼寶藏殿是別教修行者的成就地。

十地位是回到眾生生命本體成就處，與佛同一種性，所以不會有大眾迎佛。沒有到達與佛同一種性時，才會有世尊上升天宮和大眾迎佛。

十迴向位金剛種性智慧地

從智慧上說，十迴向位三品已經到達了金剛種性，到達《般若心經》中觀自在菩薩所說的『色即是空，空即是色』，超越了『色不異空，空不異色』的二相成就模式。在『色不異空，空不異色』中，雖然色與空無異，但是還有色與空的差別，有菩薩智慧處和行法成就處的差別。到十迴向位時，這個成就要更進一步，到達菩薩智慧處即是行法成就處。

如果和十住位、十行位比較的話，十迴向位沒有單獨的行法功德演說，但是實際上，十迴向位的三品經文已經包含了行法功德部分。

換句話說，十住位時六品經文分作兩部分，演說本體有三品，演說行法功德也有三品。十行位時四品經文亦是分作兩部分，演說本體有三品，演說行法功德有一品，行法功德部分是『佛法僧』應用的綜合落實，此即是《十無盡藏品》，這一品包括了十住位後三品三方面的演說內容。

到達十迴向位時，修行者成就金剛種性，三品經文中，本體和行法功德又進一步綜合在一起，相當於把演說十行位行法功德的《十無盡藏品》，和十迴向位本體成就的三品分別綜合在一起，成為十迴向位三品。但相對十地位來看，十迴向位三品仍然是按照『佛法僧』三法的形式分開。

十迴向位三品經文在形式上和十信、十住、十行位一致，代表雖然這

裡是金剛種性，但是偏向金剛種性智慧地成就，還沒有真正到達十地位那樣，完全落實到入世間行法中。

如果對比十地位的金剛種性，十迴向位的金剛種性代表一切智慧皆是行法，智慧即是行法，而十地位的金剛種性則代表一切行法皆是智慧，行法即是智慧。

十地位華嚴別教金剛種性成就地

十地位只有一品《十地品》，是把十迴向位的三品經文綜合為一成為一品。因此，總體來看華嚴經四智行法經文結構就能發現，從十信到十住各自皆是六品經文，二者與菩提場會的六品經文結構相應。而從十住位的六品經文，到十行位四品、十迴向位三品、十地位一品，隨著修行者種性不斷提升，不斷生起不同種性的入世間智慧應用，報身智慧和入世間行法越來越總合在一起。這種經文結構意味著修行者能從經典的微細言說，逐漸轉換到行法實踐，覺知觀察、思惟智慧完全融合到入世間行法中。

四智行法在四天宮四寶殿演說，代表在華嚴別教行法階段，修行者總體上依然是住清淨世間，四智行法是即世間而離世間的菩薩道種智行法。這種不斷增進的行法模式，以十住位證得般若智慧得無生忍為基礎而發起，以十住位六品經文為演說模式，來說明四智行法完整的修行次第。四智行法中的任何一法皆沒有超越別教行法種性。

換句話說，華嚴四智行法從行法理論上來說是完整一體，為了詳細演說各自的行法細節，分作十住到十地四個位次。在經文上，是把轉八識成四智之後四智行法的具體生起模式、生起次第、行法細節等等，詳細地演說出來：十住位演說證得大圓鏡智的行法，演說如何見自性地一切法得無生忍。十行位演說證得平等性智的行法，演說如何成就入法界一切法平等觀察和善思惟。十迴向位和十地位是分別演說證得妙觀察智和成所作智的行法，演說如何到達別教金剛種性，以報身智慧生起入世間行法。

在無量行法實踐中建立菩薩道種智

我們前面介紹到，『諸天』是集一切法的不同模式，也就是見一切法、觀察思惟一切法的不同模式。『地』代表能出生一切法、總持一切法、成就一切法。所以，世間一切法可以稱作地，身心覺知一切法亦可以稱作地。

『天』和『地』二者合在一起，一個是能出生一切法、總持一切法，一個是針對這一切法的觀察覺知和思惟智慧。

如果把生命中的所有法總合為一法，這一法當中即具備無量法。佛教理論中，根據不同因緣和眾生的不同種性，針對生命中的所有法有非常多的演說分類，可以用二法的方式來說，比如天地、空有、理事、性相、體用、染淨等等，也可以用三法的方式來說，比如體相用、因緣果、過現未來等等，也可以用四法、五法、十二法、二十五法、三十二法等等方式來演說。演說的方法有無量種，並且這些方法彼此交錯，層層無盡。

能夠以任一法的生起做種子而拓展到無量法無量演說，即是菩薩道種智。其最初一法即是道種。最初一法是無量法的總相，無量法是最初一法的別相，總相、別相非一非異。生命中所有法的總相、別相總合為一，即是菩提樹，修行者於此一切法中成就無量道種智，明瞭一一法生起云何到達無量法，即是於菩提樹下成就無上正覺。

我們前面介紹到，須彌山代表總合一法，某一類法總合在一起即是那一法的須彌山，所以生命中不是只有一座須彌山，而是有無量須彌山。把某一類法總合在一起，能夠明瞭此一類法中的一一法，不受其困擾和束縛，即是到達這一類法的須彌山頂，超過山頂就是諸天和空法階段。

四智行法中的夜摩天、兜率天，一直到他化自在天，乃至於四禪天四空天，皆是超越須彌山頂之上，雖然還沒有到達自性空法，但相對於須彌山來說，都是依空而住。實際上，自性空法是指見此一切法，而於此一切法無所取著，於此一切法一心清淨無所住。自性空法並非遠離一切法須彌山和須彌頂上諸天而別有。

到達灌頂位要有足夠的行法資糧

從須彌山頂的位置來看，也就是從超越一切法的立場來看，山頂是須彌山一切法的最高處，以佛經的語言即是『盡一切法處』，或者是說一切法邊際所在，如果把這一切法稱作身，山頂即是身的最高處。從如來地成就來說，佛法即是世間法，世間法即是佛法，此總一切法之處須彌山頂即是佛頂。佛經中有《大佛頂首楞嚴經》，即是指這部經可以到達超越一切法成就處，這個成就處即是佛頂。

佛教行法中有『灌頂位』，也稱作『一生補處』。『灌頂』的意思是到

達這一切法的究竟邊際，盡此一切法皆明瞭通達，能總持此一切法。超越灌頂位即是到達這一法的無上正覺成就地。

從華嚴經四智行法可以看出，從第八位開始進入到各個種性的無功用行地行法，第十位到達各自種性的灌頂位。到達灌頂位即是各個種性的『身口意』入圓滿滅盡定，超越四智行法即是到達等覺位。等覺位是超越四智行法和世間一切法總合的成就地。因此確切說到灌頂位，要看具體針對哪一位行法。二乘聲聞、權教別教的灌頂位是在華嚴經十住位得無生忍。十住行法的灌頂位是在灌頂住。華嚴經總四十位行法的灌頂位是在法雲地。

經典中記載佛陀曾上升須彌山頂忉利天宮為母說法。忉利天宮是究竟一切法處，亦是總合一切法出生一切法處，此一切法亦是生起一切無上正覺之地，在經典中即是佛母所居住處。佛陀上升忉利天宮，意味著自性覺悟能超越一切法盡無餘。佛陀為母說法則意味著自性覺悟能到達生命中一切法。佛陀、佛母以及須彌山頂忉利天宮，分別代表著自性智慧無上正覺、身心覺知的一切法，以及一切法在世間的無量顯現。

	有功用行							無功用行(身口意入滅盡定)		
	初發心			精進修			不退轉	一生補處(灌頂位)		
	佛	法	僧	精進	禪定	般若	方便	願	力	智
十地	歡喜地	離垢地	發光地	焰慧地	難勝地	現前地	遠行地	不動地	善慧地	法雲地
十迴向	離眾生相迴向	不壞迴向	等一切佛迴向	至一切處迴向	無量功德迴向	平等善根迴向	等隨順迴向	真如迴向	解脫迴向	入法界迴向
十行	歡喜行	饒益行	無違逆行	無屈橈行	無癡亂行	善見行	無著行	難得行	善法行	真實行
十住	初發心住	治地住	修行住	生貴住	具足方便住	正心住	不退住	童真住	法王子住	灌頂住

密法中的灌頂是指經過善知識指點，修行者種性和行法得到本質上的改變，得到本質上的提升。灌頂的條件是要有充分的資糧道儲備，包括行法實踐、經典解讀、思惟智慧等等。有充分的行法資糧，善知識指導才用得上力。就好像成語中的『畫龍點睛』，龍已經完全畫好了，善知識點一下，龍就能飛起來了。禪宗的棒喝和灌頂是同樣道理。經典中看到很多修行者和佛陀論義，說上幾句就能證得阿羅漢果，也是同樣道理。那些人行法資糧具足，只差那麼一點，所以佛陀的幾句話就能令其證道。好像是點燃燈火一樣，燈和油都準備好了，火柴一點就會亮起來。

我們開始走入華嚴行法，明瞭密法言說、法數解讀、經典的集結模式、成就模式等等，能夠從聞法模式的行法轉變到覺知模式的行法，這即是行法本質上的改變。如果能從此走入華嚴行法實際成就中，這種學習模式就是灌頂。如果對這樣的行法不踏實，有疑惑沒信心，那就慢慢來，多多積

累資糧，多多深入經藏聞佛教誨。

般若智慧是修行者到達灌頂位的核心資糧

總體上說，二乘聲聞和權教別教行法，以生命解脫為行法指歸，而大乘行法以成就菩薩道種智，到達無上正覺如來地究竟自在為指歸。凡夫種性以聞法信行開始修行實踐，可以到達世間清淨，甚至到達華嚴經十信位、十住位得生命解脫。但是僅靠聞法信行還不能到達如來地究竟自在。

如來地究竟自在需要以般若智慧生起才能到達，般若智慧是大乘行法的核心因素。《般若心經》中觀自在菩薩說『菩提薩埵以般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想究竟涅槃』，又說『般若波羅蜜多，是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒，能除一切苦真實不虛』。在《雜阿含・如來十力經》等等原始佛教理論中，佛陀對於聲聞乘阿羅漢與如來、應、等正覺行法成就云何差別，亦有詳細闡明。

要具備菩薩道種智行法資糧，最主要是能夠生起內在覺知模式的行法，這種行法模式能夠建立，相對於聞法模式的行者來說，即是登上心地，到達二乘聲聞行法的灌頂位。正是佛門大德們所說，『別教登地即是圓教初住』。很多修行者說到別教登地即是圓教初住，心裡很嚮往，但是真的到達初住位門前，很多修行者卻心生恐怖不敢走入。

能夠生起內在覺知模式的行法，在佛教理論中即是『信自』成就，是無上正覺行法的初始，這是最主要最核心的理念。

在《大寶積經・無量壽如來會》中佛陀對彌勒菩薩講：

【若有眾生墮於疑悔，積集善根，希求佛智、普遍智、不思議智、無等智、威德智、廣大智，於自善根不能生信；以此因緣，於五百歲住宮殿中，不見佛，不聞法，不見菩薩及聲聞眾。

若有眾生斷除疑悔，積集善根，希求佛智乃至廣大智，信己善根；此人於蓮華內，結跏趺坐，忽然化生，瞬息而出。】

可見，修行者是因為『於自善根不能生信』，以此因緣，『於五百歲住宮殿中，不見佛、不聞法、不見菩薩眾。』

文殊菩薩教誨修行者要『深入經藏智慧如海』，修行者依教奉行深入經藏，即是集結智慧資糧的重要過程。經典中有法主設問和成就者論義，

都是修行者需要明瞭的，論義的過程也是『傳道授業解惑』的過程，而且經典是成就者的第一言說，世間人的任何議論皆不能替代。當深入經藏積累資糧到一定程度，某一部經的某一句話，即可能打開長久存在的結症，修行者即能獲得佛菩薩灌頂。

為什麼在兩晉南北朝時期和隋唐時期，儘管經典流通狹隘欠缺，佛教中依然有很多成就者，其主要原因，是彼時的修行者大多能深入經論精研法義。隋唐以後佛教衰敗，轉入到宗派佛教和民間信仰，成就者稀少，究其道理，是修行者不再深入經藏，不能得佛要旨，把往昔大德們出生入死從印度取回的經論，還有辛苦集結的注疏束之高閣，投身到快捷省力的行法中，希望多快好省、簡單輕鬆就能成就無上正覺。

隋唐以後的行法模式和修行理念，一直影響到今天。

十迴向位、十地位中世尊兩膝輪放光與眉間放光

前面介紹了普光明殿十信、十住、十行三位行法中，世尊皆是兩足放光，代表這三位行法不但超越一切世間法，亦是開始成就無上正覺。從超越一切世間法的立場來看，這裡是佛頂，從開始成就無上正覺的立場來看，這裡是佛足。『佛足』代表無上正覺不離大地一切法。

須彌山頂、夜摩天宮等等諸天，都是超越世間法而不離世間法的地方，修行者從這裡生起菩薩道種智行法，最終到達如來地無上正覺。

在十迴向位中世尊兩膝輪放光，是從『佛足』所代表的報身智慧成就地生起入世間智慧應用。『迴向』的『回』代表回到報身智慧所從來處。『向』代表智慧生起的力量。十信、十住、十行位的修行者都是要出離一切法束縛、出離一切法染著到達自性地無所住得無生忍，出離生死法界。十迴向位的所從來處即是世間一切法。到達十迴向位行法時，十住位的菩薩無生忍、十行位的菩薩善思惟皆已建立，修行者已獲得生命解脫，能於一切法生起覺知觀察思惟而不受一切法束縛。十迴向位行法開始回到生死法界，成就入法界自在的菩薩道種智。

『膝』代表屈伸自在靈活自如，世法出世法皆無所住、無所染著。十迴向位修行者到達智慧地金剛種性，以般若智慧見世間一切法皆是實相，修行者於世間一切法中生起觀察覺知思惟皆是般若智慧的具體呈現。

從十迴向位的金剛種性智慧地，到十地位依般若智慧轉變成金剛種性

入世間行法，世尊放光的部位不相同。與十迴向位世尊兩膝輪放光相比，十地位時世尊是眉間放光，意味著世間和出世間一切法，皆可到達無上正覺地，入世間一切行法皆是報身智慧的具體呈現。

十地位中世尊眉間放光，意味著修行者於此十地行法中成就圓滿菩薩道種智。圓滿菩薩道種智是指從十住位破一念無明得無生忍開始，到不動地得無生法忍破一念無明盡，繼而到法雲地四智行法灌頂位的整體修行成就過程。華嚴四智行法是從別教成就的角度來說，是從修行者證得一切法差別智的角度來說的。

這是關於《兜率宮中偈讚品》中世尊兩膝輪放光，是講修行者到達金剛種性智慧地，於世間出世間一切法中任運自在。

十迴向位第三品是《十迴向品》，這一品有十卷經文，遠遠超過三賢位中對應的《十住品》和《十行品》。十迴向位的行法落實處是入世間一切法。第六迴向位是般若智慧迴向，其中特別提到是在六十二法中落實。六十二法即是身心覺知的一切法，通過法數『六十二』即能了知這一迴向的實際意義。

《十地品》經首不同於三賢位

十迴向位之後是十地位，十地位和三賢位的經文模式不同，只有一品《十地品》，這一品在他化自在天宮摩尼寶藏殿演說。

《十地品》中並沒有世尊上升天宮和大眾迎佛，並且，三賢位的上首菩薩皆是十位，皆是從十方世界、十方佛所雲集而來，而十地位的上首菩薩是三十九位，金剛藏菩薩為最上首，解脫月菩薩為最末，中間是三十七位藏菩薩，代表修行者從金剛種性智慧地，要能生起入世間三十七道品無量行法，才能最終到達無上清涼解脫處。《十地品》所運用的法數不同，意味著行法模式和成就意義亦不相同。

《十地品》的上首菩薩『悉從他方世界來集』，意味著此三十九菩薩所代表的行法遍一切處，一切行法即是智慧，行法之外無別智慧。

《十地品》的法主是金剛藏菩薩，為了突出十地行法深密難知，《十地品》中有『解脫月菩薩三請金剛藏菩薩說法』。

等覺位六品經文結構

等覺位有六品經，和十信位、十住位的六品經文結構一致，也和菩提場會的六品經文結構一致。整個華嚴經皆是以六品經文為基本的演說模式，在本體上和行法落實上按照『佛法僧』各生起三品演說。

等覺位前三品是《十定品》、《十通品》、《十忍品》，後三品是《阿僧祇品》、《如來壽量品》、《菩薩住處品》。前三品由普賢菩薩演說等覺位的成就本體，後三品由心王菩薩演說等覺位的行法功德。

等覺位到達普賢菩薩法界，是即世間而離世間，離世間而即世間的行法。即世間是指不離身心覺知一切法、不離五蘊六處十二入十八界、不離八識世間一切法，而能成就普賢菩薩法界一切行法。離世間是指，雖然不離身心覺知一切法，但是亦不住身心覺知一切法。離世間一切法即是華嚴經四智行法的金剛種性自所住處。

普賢菩薩法界的修行者於八識世間和四智法世間皆能平等出入，入生死法界而不受生死，入清淨法界而不住寂滅。

等覺位的六品經文，在演說上都是將世間出世間法總合一體，《十定品》也稱作《十三昧品》，講等覺位修行者不離一切法世間而能成就十種三昧。《十定品》、《十通品》、《十忍品》對應自性地的『佛法僧』在等覺位的成就模式。

等覺位行法到達普賢菩薩法界

等覺位和妙覺如來地皆是在普光明殿演說，意味著等覺位行法回到基於根本智一切法的成就模式，也就是回歸到總體的法界體性行法階段。等覺位行法是在菩薩道種智行法圓滿之後才能生起。換句話說，雖然普賢菩薩法界的一切法，皆是眾生自性本具，但卻是經歷四智行法，菩薩成就圓滿道種智之後才能到達。菩薩道種智是依般若智慧生起，在一切世界一切法中歷經勤苦不斷修行才能獲得。

從普光明殿六位行法理論來看，修行者是依根本智和身心覺知一切法總相生起十信位，依別教四智行法成就菩薩圓滿道種智，到等覺位入普賢菩薩法界，以圓滿道種智回到身心覺知的一切法。

我們前面舉例說，小孩子從上學開始發願學到博士學位，然後經歷了

二十年刻苦學習，某一天站在講臺上，校長授予博士學位。如果沒有過去二十年刻苦學習，博士學位就拿不到。等覺位即是如此，經歷華嚴經四智行法，具備菩薩金剛種性道種智，然後才能到達普賢菩薩法界，入無量世界一切法。自性地一切法沒有改變，但是種性完全不同。

修行者沒有經歷華嚴四智行法，沒有成就金剛種性菩薩道種智，就不可能生起普賢菩薩法界行法。很多人覺得普賢菩薩十大願王導歸極樂，看上去不難，樣樣皆能做到，這是大誤解。普賢菩薩法界行法必須要成就金剛種性道種智，需要按照行法次第才能到達，不能跳躍。

心王菩薩演說等覺位後三品

等覺位後三品是《阿僧祇品》、《如來壽量品》、《菩薩住處品》。其中《阿僧祇品》中，心王菩薩問佛所知數量，然後世尊親口宣說如來地法數，代表依自性地覺悟能生起無量微細覺知智慧。在四十華嚴中，『心王菩薩』又翻譯作『思惟心王菩薩』，是指能夠生起微細觀察和勝妙思惟，於一切法皆能明瞭通達，不住清淨寂滅相，亦不住凡夫煩惱相。

《如來壽量品》和《菩薩住處品》皆是由心王菩薩為法主，演說等覺位一切行法隨世間因緣而現，流轉不息入一切法。其中《如來壽量品》是說一切行法隨種性、時劫而住，從凡夫地的一切法到阿彌陀如來極樂世界一切法，最終到達普賢菩薩法界一切法，皆是如來地一切法的生起處和成就處。對於普賢菩薩法界的修行者來說，一切法平等平等。

《菩薩住處品》是說一切法隨世間因緣而住，其中智慧法中九種住處，生死法中十三種住處。

所以，簡單來說《如來壽量品》和《菩薩住處品》，即是等覺位普賢菩薩法界一切行法，一個是隨時間而住，一個是隨空間而住。隨時間住是指菩薩能於世間任意一法，皆可生起無量甚深微細行法，而隨空間住是指菩薩能於一切眾生的一切法中，自在無礙。

妙覺位六品經文結構

普光明殿妙覺如來地有六品經，前三品是《佛不思議法品》、《如來十身相海品》、《如來隨好光明功德品》，是演說修行者破除根本無明，到達

圓滿成就地。後三品是《普賢行品》、《如來出現品》、《離世間品》，是演說如來地一切處成就，得身語意業入圓滿滅盡定。

《佛不思議法品》是青蓮華藏菩薩普告蓮華藏菩薩三百二十種佛不思議法，青蓮華藏菩薩為法主。從法數三十二即可知這一品的核心意義。

《如來十身相海品》是由普賢菩薩演說佛的十身相海，共有九十七種莊嚴相，其中自性法中三十二相，如來身中六十五相。

《如來隨好光明功德品》是由世尊向寶手菩薩演說如來地法身隨好功德，其中有天鼓空中發音和兜率天諸天子聞法發心。這一品在六十華嚴中稱作《佛小相光明功德品》。

《普賢行品》、《如來出現品》和《離世間品》與菩提場會前三品對齊，但是順序不同。菩提場會前三品是《世主妙嚴品》、《如來現相品》和《普賢三昧品》。菩提場會是從成就者的立場來說，三品排列次序代表從如來地生起一切世界一切法。普光明殿三品是從修行者的立場來說，是修行者證得『身口意』入圓滿滅盡定的次序。

『身口意』三種行法出入滅盡定的次序

關於修行者『身口意』三種行法入滅盡定和出滅盡定的次序，在經論上有明確的記錄。比如在《中阿含經・晡利多品大拘絺羅經》中，有舍利弗和大拘絺羅兩位尊者的對話，即明確說到這個問題。其中舍利弗是問法主，大拘絺羅是法主。經文是這樣：

【復問曰：賢者拘絺羅！比丘入滅盡定時先滅何法？為身行？為口意行耶？尊者大拘絺羅答曰：比丘入滅盡定時，先滅身行，次滅口行，後滅意行！……

復問曰：賢者拘絺羅！比丘從滅盡定起時，先生何法？為身行？口意行耶？尊者大拘絺羅答曰：比丘從滅盡定起時，先生意行，次生口行，後生身行！……】

在《雜阿含經》中又有質多羅長者和伽摩比丘對話，亦明確說到這個問題，其中質多羅長者是問法主，伽摩比丘是法主。經文是這樣：

【復問：尊者！入滅正受時，先滅何法？為身行、為口行、為意行耶？答言：長者！入滅正受者，先滅口行，次身行、次意行。……

復問：尊者！起滅正受者，何法先起？為身行、為口行、為意行耶？答言：長者！從滅正受起者，意行先起，次身行，後口行。】

其中『入滅正受時』即是指『入滅盡定時』。

另外在《瑜伽師地論·三摩呬多地》中，亦有同樣論述。

事實上，華嚴經四智行法中，各個種性行法的第八位、第九位、第十位三位行法，即是各自種性的『身口意』入滅盡定行法，皆是從修行者的角度來說入滅盡定行法，皆和妙覺位的最後三品經文相應。妙覺位的最後三品是各個種性入滅盡定行法的最終成就處。換句話說，妙覺位最後的三品，是修行者在四智行法中逐漸建立起來的，是無功用行地的菩薩道種智行法所能生起，非是一蹴而就可以到達。

如果從經文勾索的角度說，這也和十信位中智首菩薩問文殊菩薩『云何得無過失身語意業』相對應。『身口意』三法圓滿入滅盡定才是成就真正的無過失身語意業。

第二十四講

我們前面說到了華嚴經十信位和二乘聲聞、權教別教聞法信行的差別，如果修行者能夠回到身心覺知的一切法，消除異身、異時、異處成就的行法模式，真正把佛教行法理論、行法次第弄清楚，然後善用其心依教奉行，基本即可滿足華嚴經十信位的行法資糧。世間粗煩惱要自己下功夫去掉，不管是念佛，還是打坐參禪，這是必須要去實踐的。

不懈怠行法需要依靠無所住清淨智慧

懈怠是菩薩行法的最大忌諱，古往今來很多修行者不能成就的原因，除了教理教義不清楚，第二個原因就是懈怠。隋唐以後為什麼成就者越來越少，大多就是想快速省力成就究竟。行法資糧不具足、教理教義不明瞭，想要成就不思議法，只能靠妄想。資糧道行法中，又以智慧為第一重要。如果不能生起如理的覺知觀察思惟、不能於一切法善用心，而想用苦行精進到達成就地，這是做不到的。

華嚴經十住位的後三品《梵行品》、《初發心功德品》、《明法品》是講進入華嚴行法必須的行法原則。《梵行品》中是正念天子和法慧菩薩論義，生起梵行清淨。《初發心功德品》中是天帝釋和法慧菩薩論義，生起於一切法總持、於一切法無所住。《明法品》中是精進慧菩薩和法慧菩薩論義，生起菩薩不懈怠精進行法。

修行者生起內在覺知模式的行法，按照這三個原則落實在身心覺知一切法中，即是到達華嚴行法的十住位。這當中缺乏任何一個，後面十行、十迴向、十地皆不能圓滿，甚至不可能生起。

有修行者認為，只要在行法上精進，靠苦行就能成就無上正覺。這是忽視了成就無上正覺的最核心因素。無上正覺是圓滿智慧成就，要啟發自性智慧種子生起才能到達。佛陀在經典中多次闡明，苦行並不是解脫行法，『莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應故』。『義』是指自性智慧。般若智慧是到達生命自在解脫的關鍵。如果苦行能夠成佛，田野裡終日勞作的牛馬當早已經成就無上正覺。修行者欲要成就無上正覺，需要在當前的生

命中，識別哪些是無上正覺的種子，找到到達無上正覺的根本因素，然後按照行法次第，踏踏實實如說修行。

實際上不要說苦行不能到達自在解脫，就是布施、持戒、忍辱、精進、乃至禪定等等行法，如果不能到達般若智慧的生起，這些行法皆只是精進法，甚至是共外道法。這些是成就般若智慧的因緣和資糧，而不是般若波羅蜜本身。就好像是六神通中的前五種神通，如果沒有到達漏盡通，前面五通不能解決生命解脫。只有到達般若智慧的生起，得漏盡通，才是佛教行者的成就地。證得般若波羅蜜之後，布施才會是檀波羅蜜，持戒才會是尸波羅蜜，禪定才會是禪定波羅蜜。

波羅蜜即是於無量法中依教奉行

波羅蜜的意思是『到彼岸、離生滅』，佛陀在《大寶積經》中說，『正法即是攝受正法，攝受正法即是波羅蜜』，證得般若波羅蜜即是到達涅槃地，在華嚴行法中最低是證得第七住位，入阿鞞跋致地，住無生忍。

由此可知，『正法』並非一個靜止的名相可以獲得，而是一個依教奉行精進實踐的過程，這個過程稱作正法。

世界無盡、眾生無盡、一切法無盡，攝受正法亦沒有窮盡。並且一切法皆是因緣所生，正法的表現形式也隨緣呈現。正如佛陀在般若經中所言，無有定法稱作無上正覺，無上正覺是在無量世界、無量眾生的無量法中精進實踐所能到達。修行者深入經藏聞佛所說，起善思惟精勤實踐，即是攝受正法，即是波羅蜜行法。眾生是在無量行法實踐中獲得生命的自在解脫，到達無上正覺。

用佛教經典語言來說，證得般若波羅蜜即是到達須彌山頂妙勝殿，這裡是二乘聲聞、別教菩薩的涅槃地，出離三界得生命解脫。但是這裡並非究竟大涅槃地。大涅槃地是指到達金剛種性，能入生死法界自在無礙。從華嚴行法理論來看，修行者生起內在覺知模式的行法，能破一念無明出離生死即是到達涅槃地，而到達八地之後破一念無明盡，成就菩薩道種智，乃至身語意入圓滿滅盡定，轉入普賢菩薩法界方才到達大涅槃地。

關於『涅槃』和『大涅槃』的差別，佛在《大涅槃經》中說『不見佛性而斷煩惱，名為涅槃，非大涅槃，以不見佛性故。若見佛性而斷煩惱，是則名為大涅槃』。佛在上座部經典中，亦有論述阿羅漢解脫與如來、應、

等正覺的差別。

行法成就是在無量法中一點一滴積累起來，需要長期不懈的行法實踐，最終的結果才會現前。如荀子在《勸學》中所言，『不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海』。實際上，如來法身亦是在修行者入法界無量行法實踐過程中得以呈現。

諸多原因會造成行法理論上的缺失

回到中國佛教歷史來看，玄奘法師是西元 642 年從印度取經回到長安。如果以此作為時間參照就能發現，漢地很多宗派的核心思想都在此之前建立。也就是說，玄奘法師以前的宗派思想建立者，錯過了不少佛教中的重要典籍，比如《八十華嚴》、《四十華嚴》、《楞嚴經》，還有玄奘法師帶回來的《瑜伽師地論》、《成唯識論》等等。當然，比玄奘法師更晚進入中國的不少密教經典，更是列在其中。也正由於錯過這些重要典籍，不少宗派思想理論中存在著模糊之處，甚至出現知見偏差。

但是今天的修行者，大多數還是在依靠隋唐以前那個時期的思想理論來建立行法，就算是唐宋以後的修行者有機緣見到這部分典籍，但還是不能超越隋唐以前那個時期祖師們的理論見地。

造成這種局面的原因有幾個：

第一是不能深入經藏，不肯花時間精力深入經藏學習全面的佛陀教法，喜歡簡單快捷的民間宗教，違背佛教三皈依。

第二是思惟狹隘，立足在宗派思想框架下自說自話，不能建立完整準確的行法理論。知見偏差造成行法成就上大打折扣。

第三是修行者證量不夠，不明瞭經典的集結模式和演說方法，造成依文解義以偏概全，不能解讀佛所說法的實際意義。

如果仔細研討一下宋元明清時期修行者的論著就能看出，很少有人能和隋唐時期大德們的思想著作比肩，更不要說和龍樹菩薩、世親菩薩那樣的證量比肩。很多論著中的缺失非常明顯，甚至與佛說法亦相違背。

所以，要想成為理性的修行者，一定要以佛菩薩的經論為核心依據，真正肯花時間精力深入經藏聞佛說法，這樣在行法建立上就決定可靠。

從十住位六品到十地位一品總合為四智行法

前面說到華嚴經四智行法的經文結構，四智行法是在十住位六品經文的基礎上展開的。事實上，普光明殿十信位、十住位、等覺位、妙覺位各自的六品經文，皆和菩提場會的六品經文結構一致，並且意味著普光明殿四個階段的六位行法，皆是菩提場會六品經文所生起。

從十住位的六品經文、轉入到十行位四品、十迴向位三品，最終到達十地位一品，表明華嚴四智行法隨著種性升進，修行者從內在般若智慧的生起，逐步到達入世間道種智成就的綜合應用。

十地位一品代表入世間道種智行法即是金剛智慧，即是完整的法身呈現，世間一切法之外別無其餘可得。這一品和入法界會的一品是相同的意義，是指菩薩道種智行法不離世間一切法，所有性相、體用、智慧行法等等皆總合為一，生命成就圓滿一體。十地位是從報身世間四智法的立場說，入法界一品是從法身世間普賢菩薩行法立場說。

華嚴經為了闡明十地行法的特殊成就地位，《十地品》上首菩薩和三賢位上首菩薩在演說模式上是不同的。三賢位皆是十位上首菩薩從十世界十佛所雲集，十地位則是三十九位上首菩薩從他方世界而來。三十九位上首菩薩中，金剛藏菩薩為首，解脫月菩薩為末，中間是三十七位藏菩薩，代表十地的行法模式，是從最上首金剛藏菩薩所代表的金剛種性為核心，經歷三十七位藏菩薩所代表的三十七道品入世間無量行法，最終到達解脫月菩薩所代表的圓滿成就地。

除了上首菩薩演說不同之外，《十地品》中還有『解脫月菩薩三請金剛藏菩薩說十地法』，意味著解脫月菩薩所代表的四智法成就地，需要以金剛藏菩薩智慧成就為先導，經歷三十七道品入世間行法才能到達。

上首菩薩說法代表理論建立和行法生起

華嚴經三處十會，每一會都有上首菩薩演說當位行法，說明到達那一種性的修行者，必須首先能確切明瞭那一位次的行法理論，能夠生起那一位行法模式的正知見和正思惟，然後才是依教奉行如理實踐。這是經文的生起過程，也是華嚴行法理論建立的過程。

上首菩薩『演說』的意思是指以上首菩薩的成就模式生起那一位次的行法，行法實踐即是將正知見和正思惟加以落實。三賢位中的《十住品》、

《十行品》、《十迴向品》都是由上首菩薩演說當位行法的具體內容，都是在各自的第三品演說。這對修行者來說，意味著進入到那一位種性時，要能夠生起與其相應的思惟模式和行法模式。

比如修行者要進入到十住位，首先是要明瞭云何是十住位，十住位中各個階段的具體行法是什麼，成就標準是什麼、成就目標是什麼等等，這一系列的問題先要解決，然後才能到達《梵行品》、《初發心功德品》和《明法品》這樣的具體行法。如果沒有建立十住位行法的準確知見和思惟，行法的具體內容不明確，後面的行法落實也就不會生起。文殊菩薩在十信位有言『若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德』。成就三賢位各自的前三品，即是具體到達文殊菩薩所說的『善用其心』，善用心之後才是各自行法中的『勝妙功德』。

對於行法的善用心亦即是行法理論的具體建立，包括行法定位要準確、行法次第要清晰、理論系統要完整。行法理論建立的過程，是修行者覺知觀察思惟智慧應用生起的過程，是深解佛陀說法義趣的具體內容。如果深入觀察十信位的《賢首品》，即可體會到這一點。

確切解讀華嚴經三處十會行法理論，需要結合那一會的具體演說情況：比如法會處所、上首菩薩、所從來處、問法主和法主的背景、問法因緣等等一系列的內容，綜合在一起才能確定。

行法成就需要自知自覺並且要有經典印證

很多修行者可能會覺得是不是已經到達十住位、或者十行位、十迴向位、乃至到達等妙覺位，到達常寂光淨土，這就需要詳細審察是否對那個成就地真的確切明瞭，是不是和經典中的佛所說法相應，是不是可以接受問法勘驗。如果不確切不明瞭，就是還沒有到達那個成就地。佛在經典反覆告誡修行者要對行法『如實知之』。華嚴經從十信、十住，一直到等妙覺如來地，都有非常詳細準確的行法內容和成就標準，不能一廂情願，或者用模糊不清的猜想自以為是。

龍樹菩薩為什麼能如理通達一切經典，是他已經到達『如理通達一切經典』的成就地，如果沒有到達那裡，知見上不準確不嚴謹不夠系統，那就不是真的如理通達無上智慧。龍樹菩薩為什麼能深入龍宮集結華嚴，能夠打開南天鐵塔，得金剛薩埵授予密法，這些都是實實在在的成就顯現，能夠驗證，不是靠模糊的猜想所能到達。

修行是否到達成就地，一定要以佛菩薩的經論做印證。

《十地品》經首的金剛藏菩薩、三十七位藏菩薩和解脫月菩薩，代表了十地行法的三個方面，也是十地行法的生起次第。每一個方面都有非常深刻廣泛的內容，需要把前面三賢位的所有行法落實之後才能到達。經典的語言就是如此，如果明白經典的語言模式，看到這樣的經文就能明瞭完整的十地行法理論。這些皆是經典的密法言說，大家學習了密法解讀、法數解讀，再來深入經典，理解上就會不同。

等覺位超越別教四智行法

修行者到達等覺位，即超越四智行法。四智行法是別教模式的菩薩道種智行法，成就菩薩清淨世間。修行者到達等覺位時，轉入到普賢菩薩法界行法，這時候的修行者不單是要能到達四智法清淨世間，同時要能夠入一切世間成就一切法無有障礙。

四智行法中，從十住位到十地位，是從『破一念無明』到『破一念無明盡』的菩薩道種智行法，亦即是菩薩差別智成就行法。相對四智行法來說，等覺位普賢菩薩法界行法是回到基於根本智的行法。

等覺位的經首在《十定品》，和菩提場會經首、以及普光明殿十信位、如來地《離世間品》的經首對齊。《十定品》有一百位上首菩薩，前面三十位菩薩名字中都有『慧』字。這三十位『慧』菩薩為上首，代表報身智慧圓滿生起，後面是七十位別名菩薩，代表依報身智慧生起入世間七覺分微細行法。二者總合為百位上首菩薩，表明等覺位從圓滿報身成就世間到達法身世間總合為一的行法模式。

等覺位普賢菩薩法界行法到達如來座前。可以看出，百位上首菩薩演說模式，和十信位、三賢位、十地位上首菩薩的演說模式皆不同。

繼續等覺位六品經文結構

等覺位有六品經文，和十信位、十住位的六品經文結構一致，也和菩提場會的六品經文結構一致。菩提場會和普光明殿會皆是以六品經文為演說模式，本體上和行法上按照自性地『佛法僧』各說三品。

等覺位的前三品是《十定品》、《十通品》、《十忍品》，後三品是《阿

僧祇品》、《如來壽量品》、《菩薩住處品》。前三品由普賢菩薩演說等覺位的本體。後三品由心王菩薩演說等覺位行法功德。

普賢菩薩法界的修行者於八識世間和四智法世間皆能平等出入，入生死法界而不受生死，入清淨法界而不住寂滅。

我們前面提到了，等覺位是回到了法界體性智的修法階段，也就是回到了根本智的行法模式，一定是菩薩道種智行法成就之後才能到達。

凡夫種性、二乘聲聞、權教別教的修行者，如果沒有到達華嚴經四智行法，沒有成就金剛種性，就不能生起等覺位普賢菩薩法界行法。很多人覺得普賢菩薩十大願王導歸極樂，普賢菩薩行法看上去不難，似乎樣樣都能做到，這是一種大誤解，是因為不瞭解什麼是金剛種性成就地。實際的普賢菩薩法界行法必須要到達四智行法金剛種性，到達菩薩道種智圓滿。等覺位行法是按照行法次第才能準確到達的，不能跳躍。

儘管等覺位修行者需要成就四智行法，但是和四智行法又有很大的差別，這在《十定品》的一開端經首部分就有說明。《十定品》的演說處所、演說模式、上首眾，上首菩薩、放光等等都是和四智行法演說不同。

普眼菩薩於如來座前三請普賢菩薩而不見

《十定品》中有『普眼菩薩於如來座前三請普賢菩薩而不見』，這一段說明了《十定品》成就的特別之處。普眼菩薩三請普賢菩薩，最初是以四智行法成就模式生起，也就是以入三昧法的清淨行法模式生起，所以不能見普賢菩薩。普賢菩薩法界不離四智法世間，但並非四智法世間，而是依於根本智的普賢菩薩行法生起。等覺位修行者需要成就出入一切世間一切法自在無礙。修行者需要消除四智行法中道種智行法習氣，消除生起三昧法、生起清淨智慧的習氣，才能到達普賢菩薩法界。

修行者從凡夫種性到華嚴行法十信位、生起內在覺知模式的行法，到達四智行法清淨世間，依靠的是自性智慧生起和菩薩道種智行法的建立。但是當要到達普賢菩薩法界時，卻需要消除這種道種智清淨行法生起模式，要從針對『一念無明生起』的菩薩道種智行法，轉為針對『根本無明生起』的普賢菩薩行法。這時候如果修行者住在清淨法世間，而不能消除清淨法生起習氣，就不能轉入到普賢菩薩法界。

在《入法界品》善財童子五十三參的第四十一參，是摩耶夫人一參，

代表從此開始等覺位行法。這一參說到往昔『大威德轉輪王』消除『金色光魔』，然後『離垢幢菩薩』得以成就無上正覺。其中『金色光魔』即是代表別教成就中的清淨行法習氣。『金色』代表智慧，一念無明染著習氣消除之後，修行者建立起來的清淨行法習氣，同樣需要消除。

正如佛在《金剛經》中所說：『聽我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法』。等覺位一定要消除別教菩薩的清淨行法習氣才能到達。對於二乘聲聞、權教別教修行者來說，『法尚應捨』是指入自性空法，捨離凡夫種性世間的一切法得無生忍。而對於等覺位普賢菩薩法界修行者來說，則是指入世間一切法，捨離別教種性清淨世間的一切法得無生法忍。

由心王菩薩生起等覺位入世間行法

等覺位後三品由心王菩薩發起。心王菩薩是指依根本智所生起的一切法應用，是唯佛力所能加持的普賢菩薩法界行法具體落實。

後三品中的第一品《阿僧祇品》，是心王菩薩問如來地法數，由世尊親自宣說，代表依靠自性地覺悟能生起無量微細的行法。從法數解讀來說，『世尊』代表自性地能生起一切法種子的根本因素，代表一切法數中的核心數。世尊自說無量法數，是指依生命中『世尊』這個根本因素，能生起無量差別智和無量差別法，而世尊生起無量差別智和無量差別法的因緣，即是心王菩薩生起問法。

『心王菩薩』在四十華嚴翻譯作『思惟心王菩薩』。能夠生起微細觀察和勝妙思惟，於一切法皆能明瞭通達。不住清淨寂滅相，也不住凡夫煩惱相，即是眾生生命中的心王菩薩。修行者以心王菩薩問法為因緣，生起《阿僧祇品》無量微細差別智和差別法。

《如來壽量品》和《菩薩住處品》分別說等覺位的一切法隨世間因緣顯現，流轉不息入一切世間。

《如來壽量品》是說一切法隨種性住、隨時劫住，從凡夫地的一切法世間，首先到達阿彌陀如來的極樂世界，最終到普賢菩薩法界，皆是如來地一切法的生起處和成就處。對於普賢菩薩法界的行者來說，一切法平等平等。

《菩薩住處品》是說一切法隨世間因緣而住，智慧法中九種住處，生死法中十三種住處。

簡單來說《如來壽量品》和《菩薩住處品》所表達的普賢菩薩法界行法，是指此一切普賢行法既能隨時劫而住，遍三世中一切法，亦能隨空間而住，遍十方世間一切法。而二者總合為一，即是指普賢菩薩行法能隨一切世界一切法而住，是心王菩薩所能生起。心生起處即是普賢菩薩法界，心所行處即是普賢菩薩行法呈現處。

繼續妙覺位六品經文結構

普光明殿妙覺如來地有六品經文，演說修行者成就地的有三品，《佛不思議法品》、《如來十身相海品》、《如來隨好光明功德品》。演說一切處如來地成就的有三品《普賢行品》、《如來出現品》、《離世間品》。末後三品是普光明殿行法理論中，修行者入如來地『身口意』圓滿滅盡定。

《佛不思議法品》是青蓮華藏菩薩普告蓮華藏菩薩三百二十種佛不思議法，青蓮華藏菩薩是法主。這一品中的法主和問法主皆名『蓮華藏』，代表兩位菩薩同根同源，同一種性，同一呈現。修行者從等覺位破根本無明到達妙覺位。

破根本無明意味著消除生命中從『能生』到『所生』的模式。世間一切法既是能生，亦是所生，世間一切法即是生命本體的一切法，非是理事、性相、能所、體用、空有、染淨等等二法所能判別，亦非中道兩邊、或者非中道非兩邊等等文字相、言說相、思惟相所能到達。換句話說，到達如來座前等覺位普賢菩薩法界時，修行者入一切世界一切法自在無礙，已經到達不思議解脫境界，但是等覺位修行者具有『生起』普賢菩薩法界一切行法的生起習氣。此生起習氣消除，即是到達妙覺位，從等覺位『如來座前』普賢菩薩法界，到達『如來座內』普賢菩薩法界。

修行者消除等覺位普賢菩薩法界行法的『生起』習氣，非是靠有功用行的思惟智慧和行法實踐可以到達，而是靠如來地一切法無功用行生起習氣逐漸圓滿所能到達。

《如來十身相海品》是由普賢菩薩演說如來地九十七種大人相。其中如來頂上有三十二相，如來身有六十五相。

《如來隨好光明功德品》是由世尊向寶手菩薩演說如來地隨好功德，其中有兜率天中天鼓發音演說妙法，以及諸天子聞法發心。

這三品皆是演說如來地法身成就。如來法身無有去來，遍一切處入一

切法，非常法非斷法。如來法身的本體，說到法性的部分，非心想非因緣所能及。修行法和心想法都是如來法身的顯了因，因為修行，自性中本具的一切法得以顯現。

用今天的話來說，如來地一切法即是一切世界一切法的自然存在，此一切法，不依修得不依想出，本自具足無有缺失。

在《無量壽經•必成正覺品》部分，有『自然音樂空中讚言，決定必成無上正覺』，其中的『自然音樂空中讚言』即是代表法身常住無有去來。空中自然發聲，代表如來法身沒有去來生滅的言說相。

萬法因緣生和一切法從心想生

我們平時說『萬法因緣生』，又說『一切法從心想生』。那麼究竟一切世界一切法，是因緣所生，還是心想所生？

如果從眾生如來藏共法世間來說即是萬法因緣生，一切世界一切法不因為別業的觀察覺知和思惟而建立。古人講『蘭花開幽谷，無人也芬芳』。山谷裡的蘭花，不因為沒有被人發現就不芬芳綻放。

如果從眾生如來藏不共法世間來說，即是一切法從心想生。蘭花的芬芳綻放，需要觀察覺知，才能在自己的報身世界裡呈現，沒有那樣的觀察覺知，這束蘭花在自己的世界裡就不存在。這束花不是在共法世間不存在，而是在眾生的覺知世間、報身世間不存在。

共法世間是如來法身世間，不共法世間是眾生的報身覺知和智慧世間，眾生成就無上正覺，成就自在解脫，首先是在報身世間。

在佛教的理論中，如果是從攝論思想的角度來說，一切法皆是因緣所起，本體空寂了不可得，離文字相、離言說相、離心緣相，不以修得亦不以心證。但是如果從地論思想的角度來說，一切法從心地所起，修行者到達離言說相、離名字相、離心緣相，而尚未能生起一切法智慧應用，即是到達華嚴行法的第七住位得無生忍。修行者從此生起菩薩道種智行法，經歷十行、十迴向、十地，成就一切道種智得無生法忍，才能到達如來地無上正覺。道種智行法需要即言說相、即名字相、即心緣相，而又不住不著一切文字言說。心地所生一切法隨種性不同而有十法界，隨因緣不同而有六道輪轉，心地所現報身世間亦各不同，此即是一切法從心想生。

由此可知，如果不能生起智慧言說，乃至住於空相遠離諸法，起傲慢

心，即是未離二乘聲聞種性，更未到達大乘菩薩道種智成就地。

心地所現一切法，在凡則為妄想分別，在聖則為菩薩道種。眾生在凡夫種性，其心地所生一切法亦皆是娑婆世間一切法。眾生報身世間並非只是隨分段生死而有改變，實際上，隨念念生起所現亦不相同，聖凡業報在剎那間。眾生報身世間觀察覺知思惟生起，繼而生起世間種種作為，無量作為成就世間種種因緣，共法世間一切法亦隨之改變。反之，共法世間一切法因緣所生，眾生隨種性不同，身心覺受亦不相同。

這兩套系統都有對於一切法非常詳細的言說，亦有相互更迭，但是不出這兩個範疇，即一切法從因緣生，或者一切法從心想生。如果簡單來理解這兩種說法，萬法因緣生是說『法相』，是哲學上講的本體論，而一切法從心想生是說『唯識』，是哲學上講的認識論。一切世界一切法，從本體而言，無有染著無有善惡，法界常住，世間相常住。而此一切世界一切法，亦隨眾生種性不同，報身覺受有種種差別。

明瞭這兩個說法的實際義趣，再來看佛教理論中的金剛種性，就能看出其所應包含的兩種不同意義，第一是從如來地法身世間一切世界一切法的立場來說，一個是從報身世間一切法的立場來說。到達華嚴經等妙覺如來地的修行者，非但明瞭一切世界一切法，亦能於一切世界一切眾生界生起無盡演說，能令廣大眾生以智慧力獲得生命自在解脫。

普光明殿六位行法中的最末後三品

普光明殿如來地最末後三品和菩提場會最前面三品對應，但是順序不同。菩提場會前三品是《世主妙嚴品》、《如來現相品》、《普賢三昧品》，其中《世主妙嚴品》有一處經首，如來座內十普菩薩為最上首菩薩。普光明殿如來地末後三品是《普賢行品》、《如來出現品》、《離世間品》。其中《離世間品》有一處經首，上首菩薩亦是如來座內十普菩薩。

在六十華嚴中，《世主妙嚴品》亦翻譯作《世間淨眼品》。可以看出，普光明殿最末後的三品和菩提場會前面的三品，名稱上亦相對應。

佛在上座部經典中說，修行者『身口意』成就入滅盡定的順序是：身入滅盡定、口入滅盡定，最後是意入滅盡定。而從滅盡定生起一切法時的順序是：意從滅盡定起、口從滅盡定起，最後是身從滅盡定起。圓滿入滅盡定『身口意』即是生命本體中的『佛法僧』。

普光明殿十信位《淨行品》中，有智首菩薩問法文殊菩薩，云何得圓滿身語意業，其最終成就指歸，即是此普光明殿如來地末後三品。普光明殿四智行法中各個種性的第八位至第十位，分別又是別教行法中各個種性的無過失身語意業成就處。究其整體華嚴行法結構，思惟可知其中要義。

菩提場會是從成就者的立場來說，前三品的順序代表從如來地圓滿滅盡定生起世間一切法，普光明殿如來地末後三品是從修行者的立場來說，三品的順序代表修行者到達圓滿入『身口意』滅盡定。

《普賢行品》講述修行者於身所在處、一切行法所在處成就圓滿滅盡定，不見一法有所過失，入一切世界一切法無有障礙。《如來出現品》講述修行者成就的法所在處、智慧所在處成就圓滿滅盡定。在這一品中如來眉間放光入如來性起妙德菩薩頂，口中放光入一切處普賢菩薩口。如來性起妙德菩薩即是一切處文殊菩薩。換句話說，這一品中由一切處文殊菩薩生起問法，由一切處普賢菩薩演說如來出現，兩位菩薩問答即是如來地一切法現前，是從報身圓滿智慧到達法身世間一切法的過程。

《離世間品》是意業所成就的圓滿滅盡定，十普菩薩為最上首。其中有普慧菩薩提出來兩百問，普賢菩薩回答了兩千個方面。

反過來看菩提場會前三品，則是講從如來地圓滿滅盡定生起一切世界的一切法。其中《世主妙嚴品》講如來地清淨世間四十二類大眾圍繞，十普菩薩為如來座內菩薩，是最上首菩薩。《如來現相品》講世尊放眉間光和口中光，此眉間光入於足下。這一品中有一切法勝音菩薩興起。《普賢三昧品》講一切處普賢菩薩入『一切諸佛毗盧遮那如來藏身』三昧，然後演說菩提場會的後三品，代表依此生起一切世界一切法。

所以簡單來說，從生命中生起一切世界一切法，是意業為先，口業身業為末，而從認識一切世界一切法來說，是身業口業為先，意業為末。

這是簡單對比菩提場和普光明殿這兩處各自的三品經文演說次第。圓滿滅盡定不是滅盡一切法，而是要出生一切法無所障礙。

菩薩道種智行法中的『身口意』入滅盡定

實際上不單是如來地末後三品是入滅盡定成就模式，四智行法中，每一位行法的第八、九、十的三個位次都是如此。每一行法的第七位是這一行法的有功用行圓滿位。第八、九、十的三個位次即是這一種性的入滅盡

定行法，也就是入無功用行地。第八位得身業自在，身業自在也就是行法自在和境界自在，第九位得法自在，不但明瞭一切法，並且於一切法無所著。第十位得意業自在，到達這一行法的灌頂位。

第七住是不退住、第七行是無著行、第七迴向是等隨順一切善根迴向、第七地是遠行地。這四位是四智行法中的有功用行圓滿位。第八、九、十的三個位次，是四智行法中的無功用行行法。

十住位中的第八、九、十的三個位次是：童真住、法王子住、灌頂住。童真住也翻譯作童子住，見一切法而不起分別執著，好像是童子一樣一塵不染。法王子住和灌頂住就是十住位的口業自在、意業自在。

印度文化中說到婆羅門種，即是從口所生。從口中生的意思，就是法成就者。佛教的成就者在經典中也可稱作是婆羅門。

十行位中的第八、九、十位是：難得行、善法行、真實行。十迴向位中的第八、九、十位是：真如迴向、無著無縛解脫迴向、入法界無量迴向，十地位中的第八、九、十位是：不動地、善慧地、法雲地，都是同樣的道理，都是這一種性的無功用行行法。

無功用行圓滿了才到這一行法的灌頂位。『難得行』的意思不是說有為法中『困難、難得』的意思，是指靠有為法所不能到達，是無所得而得。『不動地』也是一樣，不是有為法中有此一法堅固不動，而是入無為法中，一切有為法所不能到達，所以是有為法所不能改變之地。

第七地是遠行地。我們說到過，修行者之間種性的距離是用法數來表達，不是用世間的時間和空間來表達。『遠行』的意思是指世間一切有為法中的眾生種性，不能到達那裡，此即是遠行地。

每個第七位都是得這一行法的解脫處，後面三位得這一行法的滅盡定。得滅盡定是無功用行所成就，也就是依無加行力生起。

從廣義來說，四智法到達第八位行法時，即開始普賢菩薩法界行法，但確切來說，需要到達自性智慧能在世間應用，修行者得入世間一切法自在無礙時，才能到達普賢菩薩法界。也就是要到第八迴向位、第八地位以後，才開始普賢菩薩法界行法，到了四智行法各個位次的灌頂位，才進入到等覺位，此時即到達實際的普賢菩薩法界。

所以，普賢菩薩十大願王導歸極樂，最起碼是指四智行法皆要到達第八位以後才算數，也就是說普賢菩薩十大願王所導歸的極樂世界，一定要

是無功用行所能成就。四智行法的灌頂位，在應用上來說，即是文殊普賢、觀音彌勒四位菩薩。我們讀《普賢菩薩十大願王導歸極樂》就能知道，普賢菩薩極樂世界不是強調阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩現前接引，而是強調面見阿彌陀佛，有文殊普賢、觀音彌勒四位菩薩的接引。

一般我們說，第七地之前是有餘涅槃，第八地以後是無餘涅槃，這是總的來說別教四智行法的涅槃，但不是非常準確的說法。如果從華嚴行法理論來看，到達妙覺位才是究竟無餘涅槃。所以每個種性的行法成就皆是不同的，每一次種性的改變，對行者來說都是本質上的提升。修行者要自知自覺行法所在，也要能知道他人所說行法所在，才不至於生起迷惑。

進入普賢菩薩法界即是生起報身世間常寂光淨土，所以常寂光土需要成就一切世界一切法，是要到達普賢菩薩法界。

《入法界品》有三會演說

華嚴經三處當中，入法界這一處只有一品《入法界品》。菩提場這一處是講如來地圓滿成就處，普光明殿這一處是講具體的行法理論和行法次第，入法界這一處是講入世間行法實踐，也就是講一切行法理論和行法次第的具體落實。八十華嚴的《入法界品》即是整部四十華嚴。在四十華嚴中，這一品稱作『入不思議解脫境界普賢菩薩行願品』。

《入法界品》和前面兩處各品不同，入法界這一處是自性地法和一切智慧法的入世間落實顯現。菩提場、普光明殿和入法界合在一起，代表一切眾生生命中的『佛法僧』三部分，合在一起來看，就容易確切理解華嚴經在這三處演說的根本意義。

《入法界品》分作三會，第一會是世尊逝多林本會，處所是在舍衛國祇樹給孤獨園。第二會是文殊菩薩福城東大塔廟會。第三會是善財童子受文殊菩薩教，生起入法界五十三參精進行法。

這三會分別對應修行者自性地『佛法僧』在世間的顯現。

《入法界品》中的世尊逝多林本會

《入法界品》開端是這一品的經首，其中標明這一會的處所是『舍衛國、祇樹給孤獨園、大莊嚴重閣』，有世尊和法會大眾，大眾中有五百菩

薩眾、五百聲聞眾，以及無量世間主。五百菩薩眾在前，五百聲聞眾在後。普賢菩薩和文殊菩薩為最上首。這兩位菩薩中，又是普賢菩薩在先，文殊菩薩在後。普賢文殊菩薩之後，八十華嚴列出百四十一位菩薩，四十華嚴列出百五十二位菩薩。百四十一和百五十二，都是法數。

『舍衛國祇樹給孤獨園』在歷史上確有其處，在漢地大乘佛教理論中，世尊坐菩提樹下成就無上正覺，其最初所說法即是這一部華嚴經，這一時亦稱作華嚴時。但是需要注意的是，世尊成就無上正覺是在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，並非是在舍衛國。

換句話說，華嚴經的《世主妙嚴品》經首說世尊是在『摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺』，而《入法界品》經首說世尊是在『舍衛國祇樹給孤獨園大莊嚴重閣』，這兩個處所並不相同。

如果說世尊在摩竭提國成就無上正覺時，已經說了完整的華嚴經，那麼有沒有說這一部《入法界品》，就成了問題。如果沒有說這一品，那麼世尊彼時所說《華嚴經》即不完整。如果說了這一品，那麼彼時的舍衛國還沒有『祇樹給孤獨園』，更沒有『大莊嚴重閣』，法會中的五百聲聞眾：尊者舍利弗、摩訶目犍連、摩訶迦葉等等，還不是佛陀的弟子。很明顯，菩提場會《世主妙嚴品》經首和這裡《入法界品》的經首，世尊說法處所不一致。

如果這樣來看，即很容易看到這部經的不合理處，也就是說，按照世間人的思惟方式來判斷，要麼世尊在成就無上正覺時並未說此華嚴經，要麼這部經並非一時所說，而是後人集結，假世尊一時說法之名。事實上，確實有很多人因為這樣的疑問，對這部經提出質疑，不敢親近這部經，乃至於出現誹謗。

事實上，只有通過瞭解經典的密法言說，才能解釋這個疑惑。

摩竭提國和舍衛國所表達的行法模式各不相同

我們前面講到，大乘經典是報身佛說，是像龍樹菩薩、無著菩薩、世親菩薩這樣的成就者，從報身世間成就處、灌頂成就處，從龍宮、楞伽山頂、兜率天內院、輪圍山深處、乃至南天鐵塔等等處，集結而成流傳世間。換句話說，大乘經典是生命自在解脫的行法模式和成就模式，大乘經典是通過共法世間的文字言說，來表達修行者不共成就的具體行法。

經典演說處所是根據那一部經的屬性，結合化身世間釋迦牟尼佛演說的行法內容、成就內容等等，為了表達對佛陀的皈依，表達對於佛陀所演說的行法模式、成就模式的皈依，就把那一部經的演說處所，落實在化身佛的說法處和成就處。

報身成就不像世間法這樣，受到時間和空間的限定，集結經典所需要的法會處所、上首大眾，都是超越時空的。這對於世間人來說，這就是時空錯亂，但是對於報身世間行法成就來說，這很正常。世間的修行者，將來成就到龍宮、到灌頂位，到圓滿成就地，能夠打開南天鐵塔，有機緣集結經典流傳世間廣度眾生，那部經的演說處所，同樣也要回到釋迦牟尼佛時代，還是要在摩竭提國，在舍衛國、王舍城耆闍崛山等等處所。上首眾同樣會是舍利弗、目犍連、文殊菩薩、普賢菩薩。

經典的密法言說是世間學者靠知識邏輯、靠世間法分析判斷、靠是非取捨所不能到達的，只有將經典文字轉化到行法才能懂得其中的意義。

比如《無量壽經》，目前有五個原譯本，很多人認為是根據化身世間佛陀的不同演說所集結。但是實際上並非如此，這些經典皆是報身佛說，是不同的成就者所集結。五個原譯本的經首皆說世尊在『王舍城耆闍崛山中』演說這部經，沒有例外。如果按照世間人的想法和邏輯來判斷，如此重要的經典，世尊應該是這裡說一次那裡說一次才合理，何必每一次都是在同一個地方說呢，並且每一次都是阿難尊者為當機眾，每一次阿難尊者都生起同樣的問題。阿難尊者既然可以記憶所有經典，為什麼碰到這部經這一會的時候，卻總會提出同樣的問題呢。

事實不是這樣！

《無量壽經》的說法處由這部經的屬性來決定。也就是說，成就者要集結這部經，其演說處所就要在『王舍城耆闍崛山』，阿難尊者必須要提出來那樣的問題。這部經的演說處所、阿難尊者和所提出的問題，以及上首眾、當機眾等等，皆是《無量壽經》的一部分。不用說五種譯本，就是七種、十二種，乃至未來彌勒菩薩再來集結，依然是同樣的說法。

因此，華嚴經的說法處所，摩竭提國菩提場、舍衛國祇樹給孤獨園，乃至所有大乘經典的說法處所，都已經不是單純的歷史紀錄，而是代表一種行法模式和成就模式，代表對於化身世間佛陀說法的皈依。經典中這些世間地點和名相，皆具有屬性化的意義，要準確明瞭這些屬性化的意義，需要對於佛陀說法的歷史、經典演說內容等等因素有豐富而準確的理解。

集結經典要有確定的自證量和準確的演說方法

那麼有沒有成就者集結經典時，用錯演說模式的呢？當然有！集結經典和修行者的證量是否確定、對於經典集結的演說模式是否明瞭通達有最直接的關係。證量不足、不確定，對經典演說模式明瞭的不深密、不透徹、不準確，都會造成演說上的偏差。

經典中記載舍利弗尊者曾經問佛陀，怎樣能知道過去諸佛的無量事蹟。佛說首先是要見自性法如實知，第二是要『諸天與以言說』，用現在的話來講，不但自己要能準確明瞭地證得，而且要有能力以各種世間方式來表達。當然佛所說的過去諸佛無量事蹟，亦是密法言說，過去諸佛的無量成就，同樣是當今修行者自性法中所具有的。

所以，修行者要深入成就地集結經典，首先是要明確自所證得和佛所說的標準、行法證量、觀察覺知都要符合，然後還需要有能力用世間文字演說出來，並且文字演說也必須要符合佛的說法模式。如果證量不夠，或者證量不準確，佛的文字演說也就看不懂。反過來，文字演說看不懂還是因為證量不夠或者不準確。

如果對比華嚴經三處十會、普光明殿六位行法的次第演說即可以看出，華嚴經的文字演說非常準確，每個位次的行法演說，那些文字所表達的意義綜合在一起，諸如名相、方位、處所、菩薩、三昧、法數、莊嚴等等，所有一切，都要指向那一位次的行法，不允許有一處偏差。《入法界品》善財童子五十三參行法部分的演說亦是如此，善知識怎樣出現、其所住處、成就因緣、行法表達、演說模式都非常準確。

過去在印度有辯經的傳統，辯經不是討論問題，而是辯析修行者的微細智。如果證量不夠，智慧上沒有那麼微細準確，在演說上就會存在偏差。反過來，在演說上存在偏差，證量上一定有問題。

從華嚴經學習中能夠體會到，一切行法皆是在細節中，一切成就也皆是在細節中。隨著六位行法越來越微細，其中法數的表達也越來越廣大，世界也就越來越廣博，凡夫做不到這些行法，但是修行者必須做到。

世間人的文字很多時候經不起推敲，但是經典必須要百分百準確，絕不能含糊其辭。如玄奘法師所說，聖人設教無不通達，因為修行者證量不夠，不準確，不懂其中的實際意義，才會出現各種諍訟和衝突。

這是關於如何理解《入法界品》世尊逝多林本會的演說處所。

第二十五講

前面彙報了普光明殿等覺位和妙覺如來地各自的六品經文結構，特別說到了妙覺如來地六品經文和菩提場會六品經文的結構對比。從中能夠看到修行者入滅盡定，和成就者出滅盡定生起一切法，在『身口意』順序上的差別。這個差別，在上座部經典和《瑜伽師地論》中都有明確說明。

四智行法交替生起

在華嚴四智行法中，修行者證入第七位得當位行法解脫不退，然後入『身口意』圓滿滅盡定到達灌頂位。根據這個結構就能清楚，在四智行法中，每一位行法的前面七位和後面三位的行法不相同。第七位之前是有功用行、有加行力生起，後面三位是無功用行、無加行力生起。

一般認為只有到第八不動地才到無功用行，實際上童真住、難得行、真如迴向以後，皆是入滅盡定行法，皆是無功用行，這是不同位次上的入滅盡定行法。但是第八不動地包含了前面三賢位的所有成就。

	有功用行							無功用行(身口意入滅盡定)		
	初發心			精進修			不退轉	一生補處(灌頂位)		
	佛	法	僧	精進	禪定	般若	方便	願	力	智
十地	歡喜地	離垢地	發光地	焰慧地	難勝地	現前地	遠行地	不動地	善慧地	法雲地
十迴向	離眾生相迴向	不壞迴向	等一切佛迴向	至一切處迴向	無量功德迴向	平等善根迴向	等隨順迴向	真如迴向	解脫迴向	入法界迴向
十行	歡喜行	饒益行	無違逆行	無屈橈行	無癡亂行	善見行	無著行	難得行	善法行	真實行
十住	初發心住	治地住	修行住	生貴住	具足方便住	正心住	不退住	童真住	法王子住	灌頂住

第八位以後的行法到達無功用行地，有為行法不能到達，隨第七位行法圓滿之後，不斷擴大入微細直到灌頂位。比如從有功用行上來說，行法到達第七住位，即會生起初行位行法，隨十行位行法不斷升進，第八住、九住、十住也隨之增勝。修行到達第七行位時，十住位即會到達灌頂住，此時即從第七行位生起初迴向位行法，第八行到第十行位亦會逐漸增勝。當修行到達第七迴向，十行位即會到達灌頂位的真實行。十迴向和十地亦是如此。所以四智法不是簡單的串列，而是相互促進相互增勝。

這和學生上學是同樣道理，每個人都不是將所有學科到達一百分才升級，而是到一個及格線之後即可升級。隨著年級增長，再回頭來看前面所學，很多當時不明白，當時覺得很困難的地方，回頭看時卻容易明白。修行也是如此，當位行法積累了一定資糧，即可開始下一位行法，然後在新的行法模式中深入經藏廣學多聞，勤奮精進，會發現以往行法中的盲點和不足，回過頭來加以彌補即可令之圓滿。

當修行者到達第七遠行地，三賢位行法亦皆到達灌頂位。此時就只剩下第八不動地以後的行法需要到達灌頂位。

不能把大乘經典當作歷史書來看

上一次給大家彙報了《入法界品》中關於逝多林本會說法處所的一些相關內容。『舍衛國祇樹給孤獨園』是大乘經典非常常見的說法處。大乘經典的很多說法處，確實是世間處所，看上去是顯說的歷史事件，但是大乘經典從本質上看是報身佛說，經典文字是在演說報身成就，從行法上來看，這卻是密法言說。

很多學者把大乘經典當作歷史來做考證，這樣會出現很多問題。不少佛門大德也這麼做，甚至考證善財童子五十三參行法，究竟發生在印度那些地方，善財童子是怎樣的人物。這些都不符合大乘經典言說義趣和演說模式。這種用世間人的思惟方法考證大乘經典，最終導致的結果是修行者對經典失去信心，覺得這些是後來人瞎編亂造的，與歷史事件不符。

事實上，中國人喜歡歷史，歷史觀念強於印度古人，不少人用中國人看待歷史的態度去看待印度那個民族，而印度古人從來不重視歷史，也並不因為經典和佛陀有關，於是就把歷史準確地記載在佛經裡。

儘管印度人的歷史觀不像中國人，但是在經典演說上，在行法表達上，卻有自己的一套方法。印度古人有一套演說模式來記載生命中的行法成就，而這正是中國文化中比較缺乏的。中國文化講究留白，凡事只透露一點理論性的或者原則性的內容，細節交給個人去填充。

兩個民族的文化特質不一樣，造成了經典集結和經典解讀的模式不對等。

中國文化中的世界生起

中國文化中也有演說一切世界一切法生起的經典，比如說《易經》和老子的《道德經》都有說到。《易經》是我們中國文化的源頭，『易經』的思想貫穿在中國文化的每個角落。《易經》也講到世界萬物和一切法的生起。但是《易經》中說到一切世界一切法生起卻非常簡略，只有關鍵的幾句話：『無極生太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦』。然後，八卦生六十四相，直到無窮世界。這是中國文化中表達世界生起的方法。那麼其中『無極生太極、太極生兩儀』是怎麼生起，無極和太極本身是什麼體性、什麼所依、什麼狀態、什麼流轉、怎樣覺知，這些就交給個人去感悟，《易經》並不詳細演說。

中國文化認為，這些地方如果全部加以詳細說明，就剝奪了後來人親身體驗的機會，所以要留白，要修行者自己去體會到才行。光是簡單的說『無極生太極，太極生兩儀』，自己不去修行、不去親身體會，等於什麼也沒學到。所以，能讀懂《易經》的人很少。

佛經不是這樣的模式，既要把生命成就的要義表達清楚，同時又要讓人讀懂，但是又不能停留在聽聞獲得的知識層面，成為所知障，於是利用密法言說。每一次讀，都似乎能讀懂，但是隨著自己修行深入，每次讀都會有新的東西呈現出來，沒有窮盡。實際上，中國的《易經》也是一樣，越是深入研討，越是深奧無窮，義趣無窮。

華嚴經演說華藏世界生起時所使用的演說方法，和《易經》演說世界生起的方法非常相似。《易經》中講『無極生太極，太極生兩儀』，在佛經裡面，是從生命本體生起一法，然後從此一法生起能所、性相、體用、空有二法。這二法即是《易經》中說的『兩儀』。『兩儀』是從『太極』一法所生起，而『太極』又是從空法『無極』所生起。

如果用菩薩來表達『兩儀』，就是文殊菩薩和普賢菩薩，而『無極』就是如來地的本體、法界本體，或者說是毗盧遮那如來，它能出生一切法，在佛教中是無量世界無量法的根本。這個根本本來是遍一切處不可言說，但是從不可言說到能夠言說，能夠生起一切法時，就是出生『太極』。我們常說『一念無明生三細』，在《易經》來說就是『無極生太極，太極生兩儀』，後面的一切法都是從這裡生起。二者是同樣的言說方法，講一樣的道理。

世尊逝多林本會與菩提場會的勾索

《入法界品》世尊逝多林本會開端，說明了法會處所、上首菩薩，和大眾念請六十法，然後世尊入『師子頻申三昧』，有十方菩薩雲集，十方菩薩說偈，最後是普賢菩薩演說世尊『師子頻申三昧』。這個經文結構是和菩提場會的經文結構相同。其中，十方菩薩雲集、說偈，是和《如來現相品》中的十方菩薩雲集、說偈相應。普賢菩薩演說世尊『師子頻申三昧』和菩提場會《普賢三昧品》中，一切處普賢菩薩入『一切諸佛毗盧遮那如來藏身』三昧，生起一切世界、一切法以及入世間無量行法相應。

所以，如果簡單從結構上來看《入法界品》的世尊逝多林本會，就是世尊在世間『舍衛國祇樹給孤獨園』，入『師子頻申三昧』顯現世間一切法，十方菩薩雲集意味著『一切法』相應生起，最後有普賢菩薩演說世尊所入『師子頻申三昧』。

普賢菩薩演說『師子頻申三昧』，生起一切世界一切法之後，是世尊眉間放光普照法界。然後生起文殊菩薩，對於逝多林本會一切境界的觀察覺知。這是和普光明殿會十信位《光明覺品》的意義一致。這也說明，普光明殿會十信位開始的一切法，即是菩提場會所生起。除了菩提場，沒有另外的普光明殿可得。菩提場、普光明殿和入法界，這三個處所，都是一切眾生生命中本自具足的。眾生身心所在之處，即是法界一切法生起之處，也是菩提場和普光明殿所在之處。

逝多林本會的結構和菩提場會結構一致，但是逝多林本會的經文規模要小，並且上首眾中增加了聲聞眾。這說明，聲聞眾雖然對於如來地一切法還不能見，不能領受，但是聲聞眾的修行處並不是和如來地一切境界一切法分開，而是和如來法會同處。

聲聞眾和菩薩眾之間的距離是種性上的距離，不是世間時間和空間上的距離。種性上的距離需要種性改變才能到達。同時，對於如來地一切境界來說，聲聞眾要比世間凡夫最先到達，特別是對於舍利弗這樣的大心行者來說，文殊菩薩生起入世間大願，出善住樓閣往詣人間，舍利弗馬上能觀察到，並且馬上帶領大眾發心皈依，全身心跟隨。

逝多林本會展開來說即是菩提場會的六品經文。反過來，菩提場會六品經文落實到《入法界品》，即是逝多林本會。對於修行者來說，舍衛國祇樹給孤獨園、世尊所在的大莊嚴重閣，乃至後面的文殊菩薩福城東大塔廟往昔諸佛所止住處、善財童子五十三參行法，都是當下所在處。

《入法界品》三會與華嚴經的三處演說

從整部華嚴經的結構來看，菩提場、普光明殿、入法界這三處，代表了眾生生命中『佛法僧』三個因素。這三個因素不是概念化的，每一個因素都有無量的演說形式，每一種演說又都不離這三個根本元素。每種演說都是無窮無盡，沒有一法超乎其外。這種層層無盡的演說生起，有非常嚴密的生起模式，非常準確有章可循，這是華嚴行者內在覺知行法所要到達的，這種模式的無量法生起就是智慧的成就顯現。

從一法生起到無量法，不能只用含糊不清的讚歎、或者是空慧、狂慧來代替演說。佛陀在《楞嚴經》五十陰魔那一章已經把這種情況說清楚了，不能故弄玄虛。前面強調過，像『圓滿、究竟、心包太虛、遍一切處』等等語言，如果不能詳細地深入微細具體展開，這些都是妄想，乃至於無上正覺亦是如此，如果沒有針對一法一法的道種智微細行法，無上正覺亦是妄想。佛在《大般若經》中正是這樣告誡須菩提長者。

如果看菩提場會《世界成就品》、《華藏世界品》中十方法界層層無盡生起的嚴密演說，和《阿僧祇品》中世尊一步一步毫無缺漏地闡明無量法數如何層層遞進生起，我們就能體會到，華嚴行者所能生起的觀察覺知和善思惟力，實實在在非常微細，非常縝密，有準確的規則和生起次第。那些演說是生命中本自具足的境界，只是因為我們的觀察覺知力和思惟智慧力沒有到達那裡，不知道怎樣建立如此微細的行法模式，所以才對本自具足的不思議境界不能了知。

華嚴經雖然很龐大，好像是大海一樣沒有邊際，但是這部經的成就處卻是在我們身心覺知的一切法微細處，是在生活中的每個細節中。我們前面提到荀子在《勸學》篇中所言，『不積跬步無以至千里，不積小流無以成江海』。『跬步』就是小步，一小步一小步的前進，只要不放棄，總能到達千里之外。『小流』就是那些不起眼的涓涓細流，大江大海正是無數這樣的涓涓細流匯集而成。修行者注重點點滴滴的微細積累，才會有高山大海那樣無邊無際的不思議成就。我們目前一起學習華嚴經，正是學習如何從一點一滴，生起無量行法，生起無量不思議成就境界。

所以，華嚴經的菩提場、普光明殿和入法界，是從生命一法生起的三處演說，是一法生起三法的演說模式。《入法界品》這一品在華嚴經整體結構中，是演說『僧』這個因素，演說入法界無量行法。這一品在《四十華嚴》，稱作《入不思議解脫境界普賢菩薩行願品》，普賢行願就是修行者

以金剛種性智慧力所生起的入法界無量行法。

入法界這一品本身又可以分作三會：世尊逝多林本會、文殊菩薩福城東大塔廟會、和善財童子五十三參入法界行法。這三會同樣是圍繞生命中『佛法僧』這三個因素來演說。其中，世尊逝多林本會是講『佛』這一因素的入法界具體呈現。如果從華嚴經的整體結構來看，這部經在三處演說是第一層生起，那麼《入法界品》的三會就是這部經整體結構中的第二層生起。世尊逝多林本會是入法界這一處所生起的三會中的第一會。

入法界生起一切行法

《入法界品》三會和普光明殿四個階段的六位行法處在同一層。大家需要看清楚這個關係，要能體會到每一層生起之後，又是怎樣生起更進一步的詳細演說。能知道每一次學習，具體在什麼地方，不能雜亂無序。

我們在前面介紹了如何從一法生起無量法，現在來看華嚴經結構就能體會到，這部經正是按照這樣的模式展開的。從一法到無量法，中間可以有無量的生起模式和生起次第，當說到任何一法時，比如說到念佛、念法、念僧，說到禪定、智慧、出離等等內容，都要看是在哪一個種性、哪一個行法次第上來演說，不同種性、不同行法次第，演說的內容和方法不同，都不是固定的。修行者從凡夫地到達無上正覺，要經歷從一法生起多法的所有模式，要在一切世界一切眾生種性的一切法中反覆訓練，不是靠守在某一行法中就可以完成的。

從成就梵行清淨的角度來說，從凡夫種性到達見性地、從聞法信行到內在覺知模式的行法建立，是任何一法都可以到達的，不是要多法一同成就，這即是講的一門深入的行法。要先得世間清淨，然後逐步從世間清淨生起內在的觀察思惟，生起般若智慧，到達梵行清淨。

梵行清淨成就之後，要從空法生起無量世界無量法，卻不是靠一法可以成就的，這就是菩薩道種智行法。一法成就和無量法成就的差別是看自己是不是到達內在覺知模式的行法，是不是成就梵行清淨。

最初生起的觀察覺知力、思惟智慧力，可能還做不到十分微細，還會有偏差和誤解，但是要能明確其原理原則，從十行位開始生起菩薩道種，到十迴向位以後逐漸成就菩薩道種智，需要有一個反覆訓練過程。

修行者生起華嚴一乘行法，並非是要遠離聲聞緣覺、別教行者的行法。

華嚴一乘行法是指到達梵行清淨之後，見一切法平等，沒有分別取捨，隨緣生起無量行法，成就無量法，不再有捨一取一，是此非彼。換句話說，華嚴一乘行法是基於般若智慧建立，到達所有種性的所有行法，即是禪宗所講的『悟後起修』。『悟後』是到達梵行清淨，『起修』是要到達一切世界一切法。華嚴經四智行法還沒有完全到達普賢菩薩法界。真正到達梵行清淨，到達一真法界一乘行法，是修行者要到達普賢菩薩法界，生起普賢菩薩行法。普賢菩薩行法是要以清淨心入一切法，明瞭一切法分別，而不於一切法分別中有所住有所取捨。文殊菩薩在《大寶積經》中有言，有此法彼法分別取捨，即是二乘聲聞種性，而非大乘菩薩。

佛在《解深密經•無自性相品》中亦告勝義生菩薩這樣的道理：

【勝義生！諸聲聞乘種性有情，亦由此道此行跡故，證得無上安隱涅槃，諸獨覺乘種性有情、諸如來乘種性有情，亦由此道此行跡故，說得無上安隱涅槃。一切聲聞獨覺菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二，我依此故密意說言唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種性，或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。】

『此道此行跡』的意思即是指一乘佛教理論和行法。簡單說就是生起般若智慧，得梵行清淨，入一切世間，成就一切法，到達無生忍乃至得無生法忍。以這樣的理論和行法，才能最終證得安穩涅槃，證得無上菩提。那麼聲聞緣覺，還沒有證得無生忍、無生法忍的修行者，怎樣才能得『安穩涅槃』、得無上正覺呢？佛說要成就無上正覺，這是必須的道路，如果沒有到達這樣的行法，就不能證得無上正覺。

彌勒菩薩是修行者的未來成就處

釋迦牟尼佛授記彌勒菩薩是我們這個世間的下一尊佛，彌勒菩薩位居等覺，目前在兜率天內院。彌勒菩薩代表智慧和慈悲，用現在的話來說，是到達金剛種性智慧地的修行者。從別教行法來說，最低到達兜率天內院華嚴行法第七迴向位以後，能夠生起甚深微細的菩薩道種智行法，才能到達金剛種性智慧地，而彌勒菩薩位居等覺在兜率天內院，則意味著最低要到達金剛種性智慧地的灌頂位。

修行的指歸是到達生命的自在解脫，是要成就無上正覺。彌勒菩薩不是別人，它是指每一位能夠到達金剛種性智慧地、能夠建立甚深微細覺知思惟、能夠生起無量入世間行法的修行者。因為甚深微細的菩薩道種智行

法並非眾生本來具備，是要在無量世界無量法中精勤修法才能獲得，所以世尊授記彌勒菩薩於未來世成就無上正覺。

梵行清淨，見一切法得無生忍，這是可以當下成就的，是自性本具的清淨，不依修得、不依想成、不依心證。但是，無上甚深微細智慧、無生法忍、無上正覺是需要入一切世間一切法中勤修而得。『未來』不但是時間上的距離，更是指修行者依梵行清淨生起自性智慧力，勇猛精進，入一切世間，成就無量擴大、無量微細的行法。『未來』是指從生命目前所居住處，不斷升進不斷提高，沒有休止沒有窮盡才能到達之處。

釋迦牟尼佛授記彌勒菩薩未來成就無上正覺，是對彌勒菩薩所代表的行法模式的授記。修行者到達彌勒菩薩的行法模式，皆會獲得釋迦牟尼佛的授記，皆可於無量世界無量法中成就無上正覺。換句話說，彌勒菩薩代表了每一位聞法信行、智慧增勝、精進不懈的修行者。

在無量精進行法中生起極樂世界

正如世尊授記彌勒菩薩未來成就無上正覺是一種針對彌勒菩薩行法模式的記別一樣，佛說極樂世界在『從是西方過十萬億佛土』則是對修行者另外一種成就模式的記別。實際上，就算在化身世間向著某個方向行進十萬億太陽系、十萬億銀河系，乃至行進至無量億星系，如果在彼處再來聽佛演說極樂世界，依然會是『從是西方過十萬億佛土』。彌勒菩薩的成就時劫，不是用世間的時間可以計算的。彌勒菩薩代表能夠生起甚深智慧，能夠精進一切行法的修行者，如普賢菩薩法界行法那樣，世界無盡眾生無盡，行法亦無有窮盡。就算在世間過去五十六億七千萬年，彼時再來聽佛演說彌勒菩薩下生，還是要另一個五十六億七千萬年以後，亦是無有窮盡。

彌勒菩薩的成就時劫和普賢菩薩法界行法，仿佛數學上所講的無窮大和無窮遠，至於究竟是多大多遠，佛在《阿僧祇品》中有關於法數生起的詳細論述可以說明。無窮是指沒有止境，並沒有一個固定的地點、固定的時間叫做無窮處。修行者要到達時間和空間上的無窮處，要遵循兩個行法原則：一是一心清淨無所住，二是行法精進無所住。

一心清淨無所住是要到達無生忍得一切智。行法精進無所住亦有兩個方面：一是智慧上要能明瞭通達無量世界、無量眾生的無量種性無量法；二是行法上要能於此無量法中成就無上正覺勇猛精進無有懈怠。二者總合為一即是菩薩道種智行法。菩薩圓滿道種智行法即是到達遠行地，即是別

教行法中的修行者坐菩提樹下成就無上正覺。菩薩到達普賢菩薩法界，亦不離此行法原則，直至妙覺位圓滿如來地一切法。

事實上，阿彌陀如來極樂世界實報莊嚴土、毗盧遮那佛華藏世界以及十方一切諸佛世界，皆是修行者在無量世界無量法中，以生起菩薩圓滿道種智行法，精勤修行所能到達。

這是關於《入法界品》的世尊逝多林本會。

認識華嚴經總體結構的劃分方法

文殊師利菩薩福城東大塔廟會，是《入法界品》的第二部分，是入法界這一處『佛法僧』三個因素中，『法』這一因素在《入法界品》中的具體顯現。這一會是以文殊師利菩薩為法主。

華嚴經在第一層、第二層，甚至到第四層、第五層，在演說上都很規整。比如華嚴經的三個演說處所，分別是菩提場、普光明殿、入法界，這是華嚴經的第一層結構。三個演說處所在名字上都有很明顯的意義，結構很工整。從這三處再分別生起各自範疇的無量法。

再比如普光明殿這一處，因為經文比較多，理論性很強，要演說行法次第，有很多品組成，但是由於文字演說本身是串列，是一段一段、一章一章順序集結，為了劃分結構，就在每一位行法的第一品增加經首，來使這一處四個階段的六位行法結構對齊。參照這些經首即能認識到普光明殿諸位行法結構。做數碼傳輸技術的人都知道，電報、電訊的資料傳輸都是串列的，那麼要把一個平面圖形、或者立體圖像、視頻文檔傳到遠方，就需要在串列的信號裡面增加特殊的標誌，對方收到這些標誌，就知道後面的一段和前面的一段是分開的，不同的標誌代表不同的意義，可以區分開在哪一層對齊。這種現代技術，同樣體現在華嚴經結構中。

普光明殿會四個階段的六位行法，是華嚴經的第二層、第三層結構，根據這個結構，在每一位行法中，又可以劃分更加詳細的結構，可以到達第四層、第五層，結構上不會混亂。

文殊師利菩薩福城東大塔廟會

入法界這一處只有一品經文，代表這一品是依菩提場一切法，以及普

光明殿行法理論和行法次第生起的入世間綜合應用。雖然總合為一品經文，但是從結構上說，這一品需要分作三部分，或者說是分作三會，並且每一部分又有自己的演說次第。

第一部分，世尊於室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣，由普賢菩薩生起世間一切法。這部分和菩提場會的六品經文對齊。『室羅筏國逝多林給孤獨園』即是很多經典中所說的『舍衛國祇樹給孤獨園』。

第二部分，文殊師利菩薩於福城東大塔廟往昔諸佛所止住處，演說普照法界修多羅等等。這部分和普光明殿十信位六品經文對齊。

第三部分，善財童子次第生起入法界五十三參行法。這部分和普光明殿十住位以後的行法理論對齊。

這是明顯的結構劃分，看到說法處所即能明瞭它所代表的意義。

華嚴經進入到每一品的經文演說時，也還是有明顯的結構，通過密法言說可以鑒別到這些結構。比如《世主妙嚴品》有四十二類大眾圍繞，《世界成就品》演說世界成就十種事，《華藏世界品》演說十方世界海無量世界等等。雖然這部分經文分量很大，但是只要抓到裡面的關鍵因素，特別像法數、處所、菩薩所從來處、菩薩名、演說次第等等此類，這一品再大的經文量也可以消化。

對於現代知識份子修行者來說，只要看到這些明顯的經文結構，就應該能夠體會到這部經整體上所要到達的成就意義。按照這樣的結構，逐漸到達每一品、每一章、每一節，經文所要表達的意義就會凸顯出來。

華嚴經進入到諸品內部詳細的經文細節時，才開始大量的綜合演說，看上去仿佛流水一樣，但是儘管如此，經文本身還是按照嚴密的結構組織起來的，不是散漫的羅列。基本上四層五層的經文結構，是我們閻浮提修行者可以受持的。如果再到更多更微細經文表達，就要有非常縝密微細的觀察覺知才行，禪定越是深入，觀察覺知思惟才能做到越微細。

華嚴行法中的禪定是菩薩道種智行法的核心，包括三方面內容：第一是梵行清淨住無所住；第二是行法上要能從一法拓展到無量法；第三是於任一法能深入微細覺知辨別。其中梵行清淨無所住，是修行者自所住處，是修行者的第一成就。但是如果只有梵行清淨，不能生起對於無量法的拓展和深入微細，就會成為二乘聲聞種性的寂滅法。而如果沒有梵行清淨，所有行法拓展和深入，即皆是世間法，皆不離生死。

菩薩依甚深禪定才能入十方法界至一切處無有障礙。

入法界會文殊師利菩薩又稱文殊師利童子

《入法界品》第二部分，是文殊師利童子與無量菩薩眾出善住樓閣往詣人間。這時逝多林本會大眾中的聲聞眾最上首，智慧第一的舍利弗尊者最先看到，然後尊者帶領六千比丘跟隨文殊菩薩『俱往南方』。

經文在這個地方稱呼文殊師利菩薩是『文殊師利童子』。

華嚴經的主要人物中有三位被稱作『童子』，一是菩提場會《毗盧遮那品》中有『大威光童子』，然後是此處《入法界品》中的『文殊師利童子』和後面五十三參的修行者『善財童子』。

『童子』的意思是指一塵不染和一心清淨，但是同時也意味著，童子所在之處，是一切成就一切法的種子所在處，是一切成就的發起處。這個『種子』已經不是權教的種子，而是確實能夠成為無上正覺的種子。

『文殊師利童子』長大即是文殊師利菩薩，本來這是一個人。但是說童子的時候，代表後面還有無量法精進應用。就好像十信位中的賢首菩薩，代表是普賢菩薩行法的最初成就，所以稱做賢首。

文殊師利童子和賢首菩薩、善財童子不同，賢首菩薩和善財童子是行法上的種子，賢首菩薩還不能稱作是普賢菩薩，善財童子也不能稱作是圓滿地的菩薩。但是文殊師利童子有些不同，文殊師利童子代表初發心處就是和最終的圓滿智慧等同。

文殊師利童子代表一心清淨，代表梵行清淨，亦代表自性地本有的智慧。智慧的本體不變，智慧的顯用會隨著行法增進而擴大和深入微細。善財童子在福城東大塔廟處，受文殊師利童子教誨，然後經歷五十三位行法，最終到達如來座前普賢菩薩法界。其中第五十二參的文殊師利菩薩隱而不現，即是代表此時的文殊師利菩薩即是善財童子自證的圓滿智慧。

舍利弗尊者帶領六千比丘路上發心

舍利弗帶領六千比丘跟隨文殊菩薩，有路上發心一會。經文位置是在文殊菩薩往詣人間的路上，還沒有到達福城東大塔廟之前。

『六千』代表六根六塵所對一切法，這一切法在沒有皈依自性智慧時，在眾生不能以智慧力對之生起微細觀察和善妙思惟時，此一切法即是凡夫相，皆是娑婆世間生死輪轉。『比丘』代表出世間清淨修行者。『六千比丘』的意思是指聞法模式下的修行者雖然獲得世間一切法清淨，但未能獲得最上智慧，未能到達入一切法自在無礙。

如果參照善財童子五十三參善知識種類分佈，則更容易看出『比丘』所代表的特別意義。五十三參善知識中共有五位比丘，皆出現在十住位和十行位。其中十住有四位，十行有一位。十住位最初三位善知識皆是比丘，這也是整個五十三參的最初三位善知識。十行位的初行位亦是比丘。

聞法模式下的修行者，一旦能夠生起舍利弗那樣的智慧力，回到自性地法是最快的，所以只要有文殊菩薩往詣人間這個因緣，舍利弗所代表的智慧第一的世間修行者，能夠生起內在覺知思惟的聲聞比丘，就能最先覺知，並且能夠帶動身心覺知的一切法，回歸到文殊菩薩的根本智慧。這就是佛法中所說的『回小向大』。『小』是指身所行處，『大』是指心所行處。回小向大意味著修行者行法模式的改變。這時候身心覺知的一切法，六千比丘所在處，即是菩提場和普光明殿所在處，即是莊嚴法界一切法。

因此可以看出，聲聞乘行法不是不重要，而是得梵行清淨，入華嚴行法、入大乘行法必須的資糧。不少修行者好樂大乘而排斥聲聞乘行法，其中亦有不少人是此非彼廣生傲慢。事實上，世尊在經典中常說，佛所說法『初善、中善、後亦善』，是『如人食蜜，中邊皆甜』，聲聞乘行法亦是佛所說法，針對不同眾生種性和不同行法階段，即會設立不同的行法。修行者欲要到達無上正覺，需要在一切眾生、一切種性的一切行法中出入自在，而非捨一取一有所缺失。

舍利弗等六千比丘發心和《法華經》的五千大眾退席

我們在上一次的講義中介紹六千比丘路上發心，曾經以《法華經》中五千大眾退席做對照，來說明法華行法和華嚴行法的不同。

舍利弗尊者帶領六千比丘跟隨文殊菩薩俱往南方，和法華會上五千大眾退席，都屬於經典的密法言說。

法華會上舍利弗尊者三請佛陀說微妙法，然後有五千大眾退席。五千大眾包括比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，代表要生起法華行法，需要去

除五蘊身一切法帶來的束縛和困擾，需要從聞法模式的修行轉到法華模式的修行。法華行法不是五蘊法所能到達，也不是聲聞行法所能到達。『退席』一方面是指去除凡夫外道、聲聞乘種性中對於五蘊法的種種習氣，另一方面是指修行者於五蘊法中住無所住，把遠離五蘊身一切法的聲聞乘行法模式，轉變到依一切法生起自性智慧，得無生忍。

《法華經》中的舍利弗尊者代表世間智慧第一的修行者。舍利弗尊者三請世尊說法，和華嚴經的《十地品》中解脫月菩薩三請金剛藏菩薩說法，以及《十定品》中普眼菩薩於如來座前三請普賢菩薩說法，都是一致的演說模式，表明此種行法甚深難入，但是三者的成就指歸卻不相同。

經典中的三請說法有很深刻的含義，要確切明瞭舍利弗尊者三請說法和華嚴經的兩處三請說法的差別，要準確理解其中的意義，需要結合說法處所、法數、上首眾、法主和問法主的屬性、問法因緣、問法內容等等一系列因素，甚至要包括這部經其他部分的經文。

法華會上舍利弗尊者三請說法、五千大眾退席、八歲龍女轉身到南方無垢世界成等正覺、世尊眉間放光、七寶佛塔從地湧出、聲聞弟子得佛授記等等內容，都是解讀法華行法成就模式的重要因素。

一部經各個方面的說法都是相應的，如果要明確一部經的行法成就指歸，要結合整部經的內容，不是僅憑一章一節一句一義可以判斷。

經典通過此類密法言說，闡明了這部經的行法成就，只有通過確切解讀經文，才能將經文所說法轉化到具體的行法實踐中。

密法言說是指從智慧地生起相應行法

明瞭經典的集結模式和解讀方法，大家可以逐漸深入經藏，反覆體會反覆調整，看看自己的行法是不是和經典言說相應，這樣在行法落實上就會越來越微細，越來越準確。開始的時候，可能會覺得把握不準確，沒有那麼微細，但隨著思惟力和智慧力的建立，逐漸會慢慢成熟起來，經典的實際意義也就能凸顯出來。隨著智慧力的不斷增進，才能真正體會到什麼是法喜充滿。法喜充滿要靠智慧增長和行法落實來生起。

佛在經典上說，生起甚深智慧『能永斷滅當來世因』。我們常說阿羅漢成就能出三界，『梵行清淨，不受後有』，阿羅漢『不受後有』即是『能永斷滅當來世因』。『當來世因』就是後有種子，對一切法有所住，有所分

別取著，皆是後有種子，皆是『當來世因』。要靠自性智慧的力量才能做到不起後有種子。

『後有』不一定是指下一輩子，學習華嚴行法就能知道，經典中所說的生生世世，不單是指這一輩子、下一輩子這樣的分段生死。一個念頭從生起到落下，在經典上就是繞著須彌山轉了一圈，就是一次生住異滅，一次成住壞空，就是經歷一次生死，經歷一個大劫，乃至經歷了無量生死和無量劫。這個念頭是不是帶來束縛和困擾，是智慧相還是煩惱相，是生死染著還是清淨寂滅，就要看這一念頭生起的模式。在凡夫種性中，無量法的生起和落下，念念遷流都是六道輪迴。如果修行者成就甚深智慧，此無量法的生起落下，又都是智慧呈現，念念遷流都在莊嚴法界。

對於凡夫外道、二乘聲聞、權教別教眾生來說，生死無常，所受皆苦，此類眾生皆厭離無常，欲要常法。但是實際上，正因為無常，眾生種性才能改變，才能成就自在解脫。如果一切皆常，凡夫將永遠身處六道。所以智慧不同，看待一切法的結果亦不相同。修行是從被動地接受業力驅使，轉變到主動從一切法中生起莊嚴法界，勇猛精進成就無上正覺。

世尊在經典中常常授記修行者在遙遠的未來成就無上正覺，那個遙遠的未來成就，即是針對那一位修行者所代表的行者種性，假以無量行法精進，其所能到達的成就處。每一位修行者所得授記的佛名、國土名、壽命時劫、正法像法住世長短皆不相同。比如《法華經》中，世尊授記舍利弗尊者於未來無量劫後作佛，號華光如來，國名離垢，劫名大寶莊嚴。華光如來壽十二小劫，其佛滅後，正法住世、像法住世皆三十二小劫。

這其中得佛授記的『舍利弗』是代表智慧第一，行法精進，常隨佛學無有懈怠的一切修行者，其未來成就佛名、國土名等等因素，即是這一種性修行者『見佛』之後所能生起的無量道種智行法。世尊對於這一種性的修行者皆有同樣的授記。

舍利弗尊者帶領六千比丘隨文殊菩薩往詣南方路上發心，意味著身心覺知的一切法皈依自性智慧，即是到達華嚴行法的生起處。所謂皈依自性智慧，即是生起內在覺知模式的行法，依身心覺知的一切法，建立起觀察覺知、善用心、善思惟的行法模式，這些模式即是『舍利弗尊者帶領六千比丘』的行法模式。

大乘行者身心所在即是福城東大塔廟處

文殊菩薩勸舍利弗等六千比丘路上發心後，漸次南行經歷人間，至福城東，住莊嚴幢娑羅林中，往昔諸佛曾所止住教化眾生大塔廟處，並於此處演說普照法界修多羅。

福城東大塔廟即是眾生身心覺知一切法所在處，往昔諸佛於此止住教化眾生，就是告訴我們說，往昔諸佛亦是以此身心覺知的一切法作為道場，來教化眾生成就無上正覺。文殊菩薩在這個地方演說『普照法界修多羅』，同樣是這個意義。普照法界修多羅所在之處，即是眾生的福城東大塔廟。反過來說，一切眾生的福城東大塔廟即是普照法界修多羅所在處。

教化眾生的意思，首先是指修行者要生起內在覺知模式的行法，於身心覺知一切法中，發菩提心得不退轉，並且能依教奉行，反覆實踐，反覆調整一切行法，以智導行精進不懈，直到成就無上正覺，入無量法界無有障礙。我們在學習《十地品》的時候就能明瞭，十地行法即是以智導行的入世間行法，包括四聖諦、三十七道品等等，但是因為依三賢位金剛種性智慧成就所能生起，其四聖諦、三十七道品即是菩薩道種智行法，和聲聞種性的四諦法、三十七道品行法則完全不同。

對於每一個修行者來說，真正生起華嚴行法模式，一心安住身心覺知一切法，深入經藏，依佛所說，即是到達福城東大塔廟。而基於身心覺知一切法，能夠生起自性智慧，於一切法生起微細觀察和善妙思惟，梵行清淨，智慧增長，此即是聽聞文殊菩薩演說普照法界修多羅。

文殊菩薩福城東大塔廟這一會，對應華嚴經普光明殿十信位，之後是善財童子五十三參入法界無量行法。

文殊菩薩是善財童子五十三參的第一位善知識。

第二十六講

我們前面講到《入法界品》中文殊師利菩薩出善住樓閣往詣人間，然後舍利弗尊者帶領六千比丘『出自住處』，隨文殊菩薩往詣南方路上發心。這些經文都是在告訴我們《入法界品》詳細的行法模式，都可以從經文轉入到行法。處於聞法模式下的修行者，如果明瞭大乘經典的密法言說，從這樣的經文描述就能從聞法模式的行法，轉入到內在覺知模式的行法，轉入到實際的大乘行法。

大海之中一萬諸龍發菩提心

福城東大塔廟這一處，是往昔諸佛教化眾生之地，並且『亦是世尊於往昔時修菩薩行能捨無量難捨之處，……此處常為天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人與非人之所供養』。文殊菩薩在這裡演說普照法界修多羅。『普照法界修多羅』就是這一部華嚴經。

文殊菩薩演說這一部『普照法界修多羅』之後，經文中說：

【說此經時，於大海中有無量百千億諸龍而來其所；聞此法已，深厭龍趣，正求佛道，咸捨龍身，生天人中。一萬諸龍，於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉；復有無量無數眾生，於三乘中各得調伏。】

這是大乘經典中很常見的描述，很多經典中還說到天龍八部，比這裡的種類更多更詳細。大乘經典中，佛陀說法之後，常常有『八部天龍，人非人等悉皆發心，得不退轉』，像這裡的說法一樣。

很多修行者讀到這些描述，都非常羡慕法會中的畜生類，覺得自己沒有福報，不如這些畜生類有善根有福報，能夠親臨佛說法會，不但聽佛說法能夠發心，甚至像《法華經》中的八歲龍女那樣，於法會中轉身成佛。也就是說，對於這些修行者來說，一方面要遠離三惡道，一方面又覺得有那麼一類畜生，智慧和福報勝過人天，令人羡慕。

這就是由於對經典的密法言說不瞭解而造成的誤解。

經典中說到天龍八部護法，說到畜生類發菩提心轉身成佛等等，皆是

指修行者到達見性成就時，生命中的惡性種子，皆悉能夠皈依自性覺悟。以能生起般若智慧的緣故，這類種子所生起的作用也會隨之轉變。

生命中的惡性種子遇緣生起作用，或者說惡習生起，有很多種形式，貪瞋癡慢疑，對五欲六塵、名聞利養的欲樂嚮往，身見、邊見等等無量無數，惡性種子生起就是我們自己身心覺知一切法中的畜生道、餓鬼道和地獄道。惡緣現前，煩惱現前，貪瞋癡慢生起，用佛經的語言，就是我們自己的牛鬼蛇神、天龍八部現前。

四諦法苦集滅道，苦諦、集諦所說的一切法，在佛經中來說就是大海，而那些惡法生起就是這大海中的天龍八部，此起彼伏無有休止。

惡法種子要以自性覺悟轉成無上智慧

我們前面說到，一念生起就是一劫，就是一次生死。凡夫眾生念念遷流都在生死海中，都在六道輪迴中，生命也是在生死海中，在六道輪迴中。修行者要打破生死，不墮輪迴，不要寄希望於身體滅壞的那一刻，應該在念念生起處就要打破生死，不墮輪迴。世間很多人，看上去是人的樣子，仔細一接觸就能看得出來，他不是在人道，而是在三惡道中。

同樣，我們往生極樂世界，成就無上正覺，也不要寄希望於下一生、下一世，同樣需要在念念生起處就要見自性法，迴向無上菩提。極樂世界也好，華藏世界也好，不在別的世間處所，而是在念念生起處建立。

生命中的惡法，經典中所說的天龍八部，本來是給生命造成困擾和束縛的因素，但是當能夠生起自性智慧，能於一切法生起微細觀察和勝妙思惟，這些困擾我們的種種有法和種種惡法，生起的作用也會隨之改變。因為諸法自性，本自空寂了不可得，善法惡法同樣是了不可得。

當修行者能夠見自性法，啟發自性智慧，生起正知見和正思惟，梵行清淨，修法精進，聞佛所說，歡喜信受，生命中的天龍八部亦能在自性智慧的光明中，從惡法種子轉成智慧種子，從對生命的困擾和束縛，轉變成精進因緣和智慧因緣。在經典語言來說，就是大海中無量諸龍，聽聞文殊師利菩薩說法之後，『深厭龍趣，正求佛道，咸捨龍身，生天人中。一萬諸龍，於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。』

所以，在修行者沒有見性之前，沒有生起般若智慧之前，生命中的惡法種子，或者說是三惡道的種子，要儘量不讓它生起，要遠離這些種子生

起的因緣。這些惡法種子一旦遇緣顯相，生起作用，對修行者來說，就是困擾和束縛。隨之而來的就是煩惱果報，六道輪轉。

但是這些惡法種子，一旦皈依自性智慧，在經典的語言來說，就是天龍八部對諸佛菩薩生起恭敬圍繞和廣大供養。原來的惡法種子就會成為無上智慧的種子，惡法因緣現前的時候，原來惡法帶來的困擾和束縛，也會成為無上智慧，成為修行者行法精進的生起處和成就處。

明白這個道理之後，再回頭來看華嚴經的第一品，也就是菩提場會的《世主妙嚴品》，就能明白為什麼世尊於菩提樹下成就無上正覺時，四十二類圍繞大眾中，不但有諸多神眾及世間主，天龍八部亦列在其中。事實上，此類天龍八部皆非從外得，而是生命中本有的因素。《入法界品》中文殊菩薩所在的福城東大塔廟處，非但是往昔諸佛教化眾生所止住處，並且『此處常為天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人與非人之所供養』，亦是同樣的意義。

不離生死法界南閻浮提成就無上正覺

文殊菩薩在《大寶積經》中有言，無上正覺一切智慧是伏藏在眾生的身心覺知一切法中，乃至伏藏在貪瞋癡慢疑中，伏藏在五欲六塵生死法中。不單如此，如來法身同樣不離一切世間法，不離煩惱相，不離染著相。雖然如來法身本自清淨寂滅，但是法身顯相卻是隨眾生心，應所知量。

如果眾生報身是在清淨法世間，如來法身顯相也是清淨法世間，如果眾生報身是在染著世間，如來法身顯相也是染著世間。在經典言說上即是如此。但是如果修行者沒有到達如來法身世間，沒有生起菩薩道種智行法，這種言說就還不是如來法身的實際意義。如來法身並沒有清淨與染著的分別，染著與清淨都是針對凡夫種性的眾生來說。

因此，修行者不要羨慕經典中的畜生類，要結合經文的所有因素來解讀其確切含義。如來亦號『人天師』，惡道眾生需要首先生到人天道，聞佛說法依教奉行，才能成就無上正覺。如果惡道眾生能超越人天，成無上正覺，豈不是惡道眾生亦可成為人天世尊，這不合乎佛所說法。三惡道是眾生難處，並不能直接成就無上正覺。

佛在經典中說，南閻浮提眾生有三種事，勝於四大部洲的其他三處：『一者勇猛強記，能造業行。二者勇猛強記，勤修梵行。三者勇猛強記，

佛出其土』。南閻浮提同樣以此三種事，不但勝於三惡道，乃至勝於四王天、忉利天、直至他化自在天。

佛在《無量壽經》中有言：

【汝等廣植德本，勿犯道禁，忍辱精進，慈心專一，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。所以者何？彼佛國土皆積德眾善，無毫髮之惡。於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中為善千歲。所以者何？他方佛國福德自然，無造惡之地，唯此世間，善少惡多，飲苦食毒，未嘗寧息。】

實際上，在理性的修行者看來，娑婆世間正是非常好的修行道場。釋迦牟尼佛正是在南閻浮提娑婆世間精勤修法而速疾成就。據經典記載，賢劫千佛出世，釋迦牟尼佛本來是在彌勒菩薩成佛之後示現成佛，但是因為釋迦牟尼佛的精進力非同尋常，所以趕在彌勒菩薩之前示現成佛。

在《佛說阿彌陀經》中，世尊有如此說法：『舍利弗！當知我於五濁惡世行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提』。反過來說，釋迦牟尼佛正是因為在這個五濁世間修行，才得以超越彌勒菩薩提前成就無上正覺。

世親菩薩在《俱舍論》中同樣說到南閻浮提殊勝之處，『唯此洲中有金剛座，上窮地際下據金輪，一切菩薩將登正覺，皆坐此座上。』

如果再廣泛來說，龍樹菩薩深入龍宮集結華嚴經、打開南天鐵塔得金剛薩埵授予密法流傳世間，亦都是要在南閻浮提完成。

經典中關於畜生類發菩提心的密法言說

《法華經》中八歲龍女轉身到南方無垢世界成等正覺，是指修行者到達法華行法成就處，也就是華嚴行法的十住位成就處，見自性地一切法，證一切智得無生忍，此時八識世間一切法，皆可轉成自性地清淨法。八識世間一切染著法所在處，即是大海中天龍八部所在處。凡夫種性中生死法界一切法，在《法華經》中即是八歲龍女所在處。在大乘經典中，『女相』代表世間生滅法，『男相』代表出世間智慧法。女轉男身的意思即是修行者轉八識成四智，轉世間煩惱生滅成出世間清淨智慧。

『龍』是指在一切行法中能啟發勇猛精進力的因素。前面說到閻浮提勝於他方的三種事，都是要『勇猛強記』，這就是『龍』的特性。像《無量壽經》中，法藏比丘『高才勇哲，與世超異，信解明記悉皆第一』，這

些都是從修行者生命中『龍』的因素轉變而來。當修行者到達法華行法成就處，一切世間法皆能轉為自性清淨法，業力所成須彌山即是七寶所成，此即到達華嚴經第七住位得無生忍。八識世間的一切法轉成清淨法之後，修行者於此生起菩薩道種智行法，於一切法勇猛精進，此即是龍女轉身往詣南方無垢世界成等正覺。

同樣，經典中常有世尊深入龍宮觀察大海，為廣大龍眾演說妙法，這是指眾生生命中的生滅法種子，乃至惡法種子，如果能皈依佛陀說法，皈依自性智慧，此等生滅法皆可成為菩薩道種。龍樹菩薩深入龍宮集結華嚴經，思惟亦可知其意義。

與龍女轉身成佛同樣道理，阿彌陀如來極樂世界眾生皆是大丈夫相，代表極樂世界是出世間智慧所成就，所以沒有女相。『大丈夫相』是從成就者種性上來說的。如果關注在眾生的世間相，是否有女相，是否有畜生相，這樣的修行即是在二乘聲聞種性，是對諸法有所取捨。《無量壽經》中說極樂世界『既無標識名號，又無取捨分別』，於是很多人以為極樂世界一定沒有公路標識，沒有語言言說，這亦是對世間相的分別執著。經典上所說的意義，本質上講，是指世間一切法對極樂世界種性成就的修行者沒有困擾和束縛，不論是男相女相、人天相畜生相，還是文字演說等等諸相，對於極樂世界成就者來說，皆是菩薩相，皆是智慧相。

這是給大家說明大乘經典中畜生類『發菩提心得不退轉』的問題，修行者不能誤解經典的言說意義，甚至生起對餓鬼道、畜生道的嚮往，那就是大錯。善財童子生起入法界五十三參行法，善知識中有比丘，有菩薩，有長者居士、天神地神，但沒有一位是畜生類。

文殊菩薩往詣人間代表修行者的智慧生起

文殊菩薩在福城東說法，一萬諸龍發菩提心得不退轉，再加上前面的舍利弗尊者帶領六千比丘路上發心，合在一起就能看出來了，文殊菩薩從逝多林本會善住樓閣出，往詣人間，代表自性地根本智慧生起入世間應用，其所能化導的一切大眾一切法中，首先就是舍利弗尊者與六千比丘所代表的聲聞種性出世間清淨法，能皈依到自性地智慧中，然後才是大海中無量龍眾，聽聞說法厭捨龍身，生人天中，乃至一萬諸龍發菩提心得不退轉，代表世間一切染著法，一切生滅法，也都皈依到自性地智慧中。

這兩種轉變中，舍利弗尊者所代表的出世間清淨法成就者，最先最快

轉變過來。正如佛經中所說，日出東方先照高山，後及平原河谷。舍利弗帶領六千比丘就是世間清淨法中的高山，最先領受自性智慧生起。但是最終生命中這一切法，不論是雜染法也好，清淨法也好，都是需要文殊菩薩『出善住樓閣往詣人間』才能獲得轉變。也就是說，世間一切法，皆要在內在覺知行法模式下，生起自性地智慧力，才能轉變成菩提種子。

這和普光明殿十信位的行法完全相應。

《入法界品》的這兩個轉變，可以和《法華經》中的兩種轉變對照一下來看。《法華經》中有五千大眾退席，《入法界品》這裡是六千比丘路上發心。這裡不是退席，而是發心皈依。《法華經》中有八歲龍女轉身到南方無垢世界成等正覺，《入法界品》這裡是大海中無量諸龍厭捨龍身，生人天中，一萬諸龍發菩提心得不退轉，然後善財童子生起入法界五十三參行法。善財童子不是轉身，也不要轉換世間，而是當下一生成就。

建立起華嚴經十信位，才能生起四智行法。修行者要轉八識成四智，那麼在什麼地方轉、怎樣轉、轉到什麼標準、怎樣了知八識和四智的體性、顯相種種差別，普光明殿十信位經文已經說清楚，是在身心覺知的一切法生起處轉，從念念生起處轉。此處文殊菩薩福城東大塔廟會又說明了十信位的具體落實，修行者需要依文殊菩薩智慧生起入世間行法。

文殊菩薩往詣人間，代表修行者的自性智慧生起，應用在世間一切法中，也就是內在覺知行法的生起，對於一切法生起微細觀察和善用心。沒有文殊菩薩自性智慧的帶領，舍利弗尊者與六千比丘還是聲聞乘行者，大海中的無量龍眾，還是惡道眾生。

這是《入法界品》三處說法的第二處，文殊菩薩福城東大塔廟會。這是自性地『佛法僧』中『法』這個因素在《入法界品》的落實。

無量福城大眾『從其城出』

《入法界品》的第三會是善財童子生起五十三參行法。文殊菩薩在福城東大塔廟演說普照法界修多羅，此時福城人聽說文殊菩薩演說諸佛一切經典，無量大眾『從其城出』，來詣文殊菩薩處。其中有五百優婆塞、五百優婆夷、五百童男、五百童女。無量福城大眾『從其城出』和前面說的『大海中無量龍眾，聽聞文殊菩薩說法，厭捨龍身，生人天中』，還有『一萬諸龍發菩提心得不退轉』，是同樣的說法模式。

『從其城出』在四十華嚴中又作『皆從城出』，代表究竟無餘。

『從其城出』的意思是指捨離凡夫種性、聲聞種性、權教別教種性的自所住處，皈依到自性智慧文殊菩薩所在處，皈依到內在覺知的行法中。佛在經典中經常強調，修行者要『聞所未聞法，心生好樂』，而不是心生疑惑、心生怯弱、甚至心生逃避乃至誹謗。修行者三皈依時皆有說到：『自歸於佛，當願眾生紹隆佛種，發無上意。自歸於法，當願眾生深入經藏，智慧如海。自歸於僧，當願眾生統理大眾，一切無礙』。這裡的『發無上意』、『深入經藏』等等，都是『從其城出』最好的詮釋。

舍利弗尊者帶領六千比丘路上發心這一段中，舍利弗尊者『見文殊菩薩帶領大眾往詣人間』，並且『路上觀察文殊菩薩』，都和文殊菩薩很貼近，皆是自發追隨。總體上講，這是代表修行者的三皈依：皈依佛、皈依法、皈依僧。同樣，福城人聽聞文殊菩薩在福城東大塔廟往昔諸佛所止住處，皆來聚會，也是這個意義。但是福城人來詣城東，是『聽聞』文殊菩薩在福城東演說諸法，這和舍利弗等六千比丘並不相同。

福城大眾來詣文殊師利菩薩所

對於我們現代知識份子修行者來說，皈依文殊菩薩，即是要『深入經藏智慧如海』，在行法上要勇猛精進，於一切處一切法能夠生起微細觀察和善妙用心。修行者確實應該常常提醒自己，問問自己是不是皈依自性覺悟、皈依自性智慧、皈依清淨行法。

福城人『五百優婆塞、五百優婆夷、五百童男、五百童女』，如果從文字解讀的話，就是很多人湧向城東大塔廟處，湧向往昔諸佛所止住處，湧向文殊菩薩所住處。現在很多修行人也是如此，聽說哪裡有善知識、有大和尚，都想去親近供養，還有的聽說哪裡的師父能給灌頂，授予密法，也想去親近供養。這不是壞事，但是對於成就無上菩提來說，這些只是外緣，修行者要能夠生起內在的覺醒，要能帶著善用心和善思惟，再去親近善知識，這樣就會更有助於內在智慧的提升。

如果從內在覺知模式的行法來看，福城人『五百優婆塞、五百優婆夷、五百童男、五百童女來詣文殊菩薩處』則代表著身心覺知的一切法，五蘊身一切法，對於自性智慧生起，能聞法信樂一心嚮往。『五百』這個數字，簡單來說就是這些人專心致志，一心一意嚮往追隨。

過去人講『雖不能至，心嚮往之』，修行者對於高尚的德行、才學、智慧，雖然做不到，但是心裡很嚮往。那個『心嚮往之』在這裡就是福城人對於文殊菩薩的態度，雖然還做不到，還不能生起自性智慧，但是很嚮往，這也就是為什麼稱這樣的人為福城人。文殊菩薩往詣人間，所止住處就是福城東大塔廟處。如果修行者能夠對於生起自性智慧、成就智慧行法，能夠生起好樂心，一心嚮往，一心精進，此時即是身處福城東大塔廟處，即是福城人。

佛經與菩薩論是第一真善知識

《佛說阿彌陀經》中說到極樂世界往生因緣，是『不可以少善根、福德、因緣得生彼國』，『善根』是指修行者的正知見和正解行力，『福德』是指能有緣親近善知識，能聞法信行，發菩提心一心好樂。文殊菩薩教導善財童子說『若欲成就一切智智，應決定求真善知識』。『一切智智』就是無上正覺，而『能決定求真善知識』就是『福德』。

對於修行者來說，能親近佛教經典，深入經藏智慧如海，這是最大的福德。對於廣大的修行者來說，不論在哪一個宗派，佛經和菩薩論皆是最可靠、最安穩的皈依處，是古往今來成就者的第一言說，沒有任何夾雜，沒有任何錯謬和似是而非的說法。只要能夠掌握經文的解讀方法、明瞭經文的密法言說，經典都是敞開的。

佛經和菩薩論即是文殊菩薩所說的『真善知識』。如果對於佛菩薩的經論都不能生起信心，不能生起好樂心，佛所說法的真實意義、真實成就即很難得到。

無上正覺是智慧與行法不斷精進的生命實踐

從菩薩道種智行法的立場來說，修行者成就無上正覺是一個在無量法中不斷精進、種性不斷提升的過程，並非以一種行法代替所有法。正如小孩上學，從一年級開始到博士畢業，其中需要經歷二十年不同年級、不同內容的刻苦學習才能到達。並不是在一年級念上二十年就能到達博士學位。一年級念了二十年，最終還是一年級。

《入法界品》的善財童子五十三參行法正是說明這一點，善財童子的每一參行法都是從聽聞善知識消息開始，好樂信行，求善知識不生疲倦，

最後聞善知識教誨，依教奉行有所成就。善財童子並不是守住一法廢棄其餘，在某一法中等待無上正覺從天而降，而是從福城東大塔廟文殊菩薩處發菩提心，經歷每一處每一位善知識的每一行法，一路精進無有休止，最終到達第五十三參如來座前普賢菩薩法界，成就圓滿無上正覺。

在上座部經典中，『五百』這個數字出現非常多，佛陀的常隨眾也常常是五百弟子。很多記載中說，當國王大臣、長者居士去見佛陀時，都是要嚴駕『五百』車乘，帶領『五百』隨從侍衛等等。實際上，這並不是關於車乘、侍衛的準確數字，而是說這些國王大臣對於佛陀非常尊敬，都是一心一意恭恭敬敬，威儀嚴整一絲不苟。

用現代的話來講，『五百』代表了修行者專心致志全神貫注，威儀嚴整一心一意。修行者如果真正能於佛教生起大勇猛心，能精勤修法智慧增進，同樣是說五百隨從、五百侍衛，往詣福城東大塔廟處。

福城東和南閻浮提

福城東代表種性建立的處所，修行者成就無上菩提是從東方開始，從改變種性開始，就好像太陽從東方升起一樣。太陽升起帶來光明，驅除黑暗。《大般若經》中有常啼菩薩一路向東勤求正法，即是講修行者種性尚未建立，還未能發起自性智慧的時候，要一路向東開啟自性光明。

修行者一旦建立起正知見和正思惟，能夠開啟自性智慧，接下來就是一路向南行法精進。『南方』是光明熾盛的方向，修行者一路向南代表智慧光明之下的無量行法精進。善財童子一路向南成就無上正覺，《法華經》中龍女轉身往詣南方無垢世界成等正覺，思惟可知其義。

《地藏經》中說『閻浮提東方有山號曰鐵圍，其山黑邃，無日月光』，這裡指的即是南閻浮提眾生種性，東方不是智慧光明，而是貪瞋癡慢。這些東西堅固不動，障礙自性智慧生起，即是『其山黑邃，無日月光』。

善財童子在五十三參行法中參訪不同的善知識，很多次都是從城東門入善知識所居住處，不少經典中說到善知識往昔行法，亦常說是在某個國城的東門外有道場、有樹林、有世尊成就無上正覺等等，這些說法都是代表了同樣的意義：東方是自性智慧生起的地方，是修行者種性成就的地方，也是修行者最先需要到達的地方。普光明殿十信位行法，即是以文殊菩薩智慧力所生起。文殊菩薩即是從東方金色世界、不動智佛所而來。十住、

十行、十迴向位行法皆是東方最上首菩薩演說，其中意義可想而知。

大乘經典中，方位和數字都是很常見的密法言說，如果加上經典屬性、經文的具體細節，把這些因素轉化到行法成就上來並不困難。我們在前面介紹了不少密法解讀方面的內容，希望大家能多多深入經典，多多體會。一旦能夠掌握這種解讀方法，能夠生起相應的覺知思惟，能夠建立適合自己的行法成就模式，就能明白，佛菩薩的種種演說才是貨真價實的真正智慧，遠不是世間說法可以到達。

從文殊菩薩所在處生起入法界五十三參行法

善財童子五十三參入法界行法，是從福城東大塔廟文殊師利童子所在處出發，一共經歷了五十三參、五十四位善知識，其中第十等覺位是德生童子和有德童女，是兩位善知識在一起的一參。

修行者具足華嚴經十信位作為資糧，生起五十三個位次的入法界行法，其最終成就地是在第五十一參到第五十三參。第五十一參是自成就，第五十二參和第五十三參是合匯十方三世諸佛成就。

我們在前面說到過佛教中彌勒菩薩成就所代表的意義，是要修行者生起自性智慧，然後以智導行，勇猛精進，生起無量入世間行法，這個行法無有窮盡。修行者在無量世界無量法中精進修行，其所到達的地方就是彌勒菩薩所在處，在五十三參行法中即是第五十一參的彌勒菩薩。

彌勒菩薩即是未來佛所在處，也是每一位修行者的未來成就處。

善財童子五十三參行法模式

從文字解讀上來看，善財童子於每一參見善知識，聽聞善知識說法，然後依教奉行，再轉到下一位善知識處，如此循環往復，只是一連串重複的參訪故事。但是從華嚴行法模式來看，也就是從內在覺知模式的行法來看，善財童子的每一參都是密法言說，都有非常深刻的行法意義。

善財童子五十三參中的每一參，皆是行法不斷精進，種性不斷提升的經歷。善財童子行法精進、種性提升的因緣，在於聞善知識教無有疲倦，於所未聞法心生好樂，同時能依善知識教生起精進行法實踐，不斷生起對善知識成就的精進嚮往。每一參善知識所居住處即是善財童子行法的發起

處，每一參善知識演說法，即是善財童子的行法皈依處和成就處。

我們前面介紹的密法言說、法數解讀等等內容，在善財童子五十三參行法中可以得到反覆印證。華嚴行法的核心是生起內在覺知思惟，這是從初住位就要開始的，後面的所有行法，一直到等妙覺如來地，皆是從這裡生起。內在覺知模式的行法，在經典上來說，就是生起自性地文殊菩薩智慧，於一切法能夠生起微細觀察、勝妙思惟、於一切處善用心，這是非常具體的文殊菩薩行法。這也是華嚴經『法身菩薩』的行法模式。

很多修行者認為華嚴經非常難學，不知道怎麼走入這部經，把華嚴經推到一個根本不能到達的地方去。這實際上是站在二乘聲聞、權教別教立場，甚至是外道立場來說的。對於那一類種性的修行者來說，華嚴經這種完全以報身世間行法模式為核心的理論言說，當然如神話故事一般不可思議。這本來就不是那一類修行者所能到達的。實際上，除了華嚴經，很多大乘經典同樣也是被當作神話來解讀了。

我們前面介紹了經典的密法解讀、集結模式等等內容，就是希望大家建立這樣的信心，華嚴經這樣的大乘經典並不是神話故事，它裡面所言說的內容，都能轉化到修行者的行法實踐，都是可以成就的。

從聞法模式的行法轉入到華嚴經報身世間行法，如果過去沒有這樣的行法經歷，那個第一因素的轉變是最困難、最需要時間，也最需要勇氣，行法的轉變是從已知邁向未知的一步。但是同時也應該知道，如果什麼都是在已知的範圍裡，那就只好永遠住在凡夫地。極樂世界和華藏世界永遠都是在十萬億佛土之外，在無量憶佛土之外不會現前。

行法實踐需要從已知走向未知

學習自然科學的人都更瞭解，今天人類的科學技術發展迅速，很多技術得到了廣泛應用。但是實際上，很多發明和發現在最初階段，對於整個人類來說都是陌生的，不知道應該如何使用。比如當初人們發現了電、電磁場，當時並不知道後來有怎樣的用途。但是這些發明和發現，也正是人類科學技術拓展和延伸的地方，有了那些當時看上去似乎可有可無的技術發現，才會有現在基於電力、電磁等等的普遍使用。現在的人類如果離開了電力技術、電磁技術，是不能想像的。這是整個人類社會發展和進步的模式，一直是從已知邁向未知。

人類科學技術的發現和普遍使用，和修行者從聞法模式轉入到內在覺知模式，在最初階段感受相同。將密法言說轉到行法，將法數、方位、菩薩名、菩薩言說等等轉到行法，都有從陌生到熟悉的過程。佛菩薩等等過去的成就者，都曾有過這樣的經歷，所以才能做到深入龍宮集結經典，才會有入諸法界廣度眾生無有障礙。我們現在要做的，就是沿著成就者的行法足跡，在生命中加以實踐，從而到達與他們同樣的成就地。

人類社會的技術開發和應用，可以共有和傳遞，但是眾生獲得生命自在解脫卻沒有人能替代，生命解脫和無上正覺不會從天而降。

正如在《楞嚴經》中世尊告誡阿難尊者那樣，並不是一個阿羅漢吃飽，所有人都可以不餓，行法實踐需要親歷親為。在這部經中可以看到，阿難尊者跟隨釋迦牟尼佛出家，以為可以不勞修行，從佛陀那裡可以獲得三昧。阿難尊者這樣說：『自我從佛，發心出家，恃佛威神，常自思惟，無勞我修，將謂如來，惠我三昧。不知身心本不相代，失我本心。雖身出家，心不入道。譬如窮子捨父逃逝，今日乃知，雖有多聞，若不修行，與不聞等。如人說食，終不能飽。』

修行者在無量法中勤奮修行，靠一點一滴的行法積累，最終才能生起極樂世界和華藏世界。《無量壽經》中講到法藏比丘成就極樂世界，是要『精勤求索，恭慎保持。修習功德，滿足五劫』。五劫即是指修行者在身心覺知的一切法中，靠點點滴滴的修行積累，學法不厭，精進不倦，才能成就極樂世界。極樂世界不在別處，是在一切行法精進中去獲得。

由此可知，善財童子五十三參並不是歷史故事，而是華嚴行法的具體成就實踐，是從凡夫種性於福城東文殊菩薩處發菩提心，一直到如來座前普賢菩薩法界成就無上正覺，全部行法精進歷程的記錄。修行者學習《入法界品》，是要從善財童子的行法實踐中學到他的行法模式，把這種行法轉到自己的成就中來。

大乘行法從建立正知見和正思惟開始

不單善財童子的行法可以轉化到我們的成就中來，大乘經典所記錄的行法，都可以轉化到我們的成就中來。大乘佛教中的『乘』是指佛菩薩集結的經論，這些經論好像車子一樣，能夠帶領眾生到達生命自在解脫的彼岸，到達無上正覺的彼岸。那麼對修行者來說，怎樣才算登上這部車子到達生命彼岸呢？那就是從經典開端的『如是我聞』一直到末後『依教奉行』

的整個過程，是要將佛菩薩的理論和行法，具體落實到生命實踐中。在這個過程中，修行者生起正知見和正思惟，能正確解讀佛菩薩的經論是最關鍵、最重要的一步。明瞭佛菩薩的密法言說，明瞭經典的集結模式，才能深解義趣，將經典所說轉化到行法。也只有真正生起和經論言說一致的行法，才能到達佛菩薩指向的成就處。

佛教是靠這樣的形式，帶領眾生從經典言說走向生命彼岸。成就者們提供車乘，而登上車乘到達彼岸是修行者的事。這和學校的教育方法一樣，人類通過教育把前人積累的知識，一代一代傳播下去。學生需要自己學習親自實踐才行，再好的教授，學生不學，不去實踐，就沒辦法。

在民間信仰中會有不勞而獲的理念，靠便宜又簡單的方法就許諾能獲得究竟圓滿的結果。對很多人來說，民間信仰在最初生起出離心的時候能起到很大作用，但是和佛教所說的到達彼岸終究不是一回事。

民間宗教是世間善法，教化百姓趨吉避凶，抑惡揚善，但是對於理性的修行者來說，不能只是停留在世間善法，更不能把世間善法作為生命解脫和到達無上正覺的成就處。

華嚴經末後是《普賢菩薩行願品》十大願王導歸極樂，普賢菩薩偈頌這樣說，『三世一切諸如來，最勝菩提諸行願，我皆供養圓滿修，以普賢行悟菩提』。其中『以普賢行悟菩提』是對於善財童子五十三參最好的詮釋，也是告訴修行者，未來彌勒菩薩圓滿成就，乃至往生阿彌陀如來極樂世界，和普賢菩薩行法一樣，要在無量世界、無量眾生界、無量法中精勤實踐無有休止才得以到達。世尊授記彌勒菩薩當來成就無上正覺，實際上也是對每一個如理修行的佛教弟子的授記。

世尊授記是確認修行者行法模式的成就地

按照大乘經典的解讀模式來說，世尊並不是給某一位彌勒菩薩授記，而是給所有依教奉行勇猛精進的修行者授記。正如《維摩詰所說經》中維摩詰居士在論義世尊授記彌勒菩薩得無上正覺時所言：『若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。』

這個說法，不論從得無生忍，還是從得無生法忍來說，皆是如此。得佛授記的核心是要生起與自性智慧相應的道種智行法。從廣義來說，任一行法生起，若能與自性智慧相應，皆可得佛授記。

所以，授記意味著世尊對行法模式的印證，修行者具有相應的行法模式，即是得佛授記。從內在覺知模式的行法來說，真實的得佛授記意味著修行者見性之後所應生起的無量道種智行法。換句話說，修行者到達第七住位證無生忍，得佛種性生如來家，是真實的得佛授記，所授記的內容即是生起無量道種智行法，其成就處，即是修行者自證的彌勒菩薩。

華嚴經的《離世間品》中說到『云何菩薩得授記』時，經文是這樣：

【佛子！菩薩摩訶薩有十種得授記。何等為十？所謂：

內有甚深解得授記；能隨順起菩薩諸善根得授記；修廣大行得授記；現前得授記；不現前得授記；因自心證菩提得授記；成就忍得授記；教化調伏眾生得授記；究竟一切劫數得授記；一切菩薩行自在得授記；是為十。若諸菩薩安住此法，則於一切諸佛所而得授記。】

《無量壽經》中亦有世尊授記修行者受持此經，當成無上正覺：

【爾時世尊說此經法，無量眾生皆發無上正覺之心，萬二千那由他人得清淨法眼，二十二億諸天人民得阿那含果，八十萬比丘漏盡意解，四十億菩薩得不退轉，以弘誓功德，而自莊嚴，於將來世當成正覺。】

在《法華經》中，世尊亦給很多弟子授記，其中給智慧第一的舍利弗尊者授記是這樣的經文：

【舍利弗！汝於未來世，過無量無邊不可思議劫，供養若干千萬億佛，奉持正法，具足菩薩所行之道，當得作佛，號曰華光如來，應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。國名離垢，其土平正，清淨嚴飾，安隱豐樂，天人熾盛。琉璃為地，有八交道，黃金為繩、以界其側。其傍各有七寶行樹，常有華果。華光如來亦以三乘教化眾生。……

舍利弗！華光佛壽十二小劫，除為王子未作佛時，其國人民壽八小劫。華光如來過十二小劫，授堅滿菩薩阿耨多羅三藐三菩提記。告諸比丘：是堅滿菩薩次當作佛，號曰華足安行，多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀，其佛國土，亦復如是。

舍利弗！是華光佛滅度之後，正法住世三十二小劫，像法住世亦三十二小劫。】

『當來作佛』的意思就是要在無量法中精進修行得以成就，不是現在已經成就。自性法、清淨法、空法是當下可得，而有法、智慧法、差別智

法是要修行才能到達，其成就地與我們目前的距離，就是法數所表達的距離，說到底即是修行者到達成就地的距離。

我們現代的修行者，雖然沒有見過佛陀，但是要得佛授記，就要皈依三寶依教奉行，像普賢菩薩所說的『以普賢行悟菩提』。普賢行就是從華嚴行法十信位文殊菩薩善用心開始，從賢首菩薩開始，一直到等妙覺如來地，所有的智慧和行法都要精進落實。

成就無上正覺最快捷、最穩當的道路是如經典中所言，從『如是我聞』到『依教奉行』。把所有經典的『如是我聞』到『依教奉行』的行法總合在一起，未來所要到達的地方，就是修行者的彌勒菩薩。

五十三參善知識種類

善財童子參訪的五十三參善知識可以分作十九類，有個別的一兩位善知識，八十華嚴和四十華嚴翻譯不同，可能類別不同。

五十三參的善知識參訪都屬於密法言說，善知識名號、住處、行法、樣貌、舍宅、出現方式等等，都有特別意義，都和那一位次的行法相關。所以，對於善知識的這些相關因素，都需要特別關注。

從善知識的分佈可以看出來五十三參行法的升進趨勢，也就是種性改變的過程趨勢。五十三參善知識，除了最後三參代表修行成就地，前面的五十參分別代表十住、十行、十迴向、十地和等覺位行法。

其中十住、十行、十迴向、十地又是華嚴經四智行法。四智行法四十參、等覺位十參、妙覺位三參，合起來是五十三參。這是五十三參的總體結構，五十三參和普光明殿的行法理論相對應。

從華嚴經四智行法來看：十住位對應大圓鏡智，十行位對應平等性智，十迴向位對應妙觀察智，十地位對應成所作智。

十住位和十行位又側重在般若智慧建立，代表修行者本體的、種性上的成就，十迴向位和十地位又偏重依般若智慧生起入世間行法應用，代表依報的和行法上的成就。我們把五十三參的每一參都找到它對應的行法理論，這樣去體會那一參行法就會很準確。如果首先把五十三參的整體結構看清楚，再結合普光明殿六位行法理論的具體內容來看五十三參行法實踐，就會很容易理解每一參的義趣。

第二十七講

前面介紹了《入法界品》三會中，文殊菩薩福城東大塔廟這一會。這一會有兩個內容，一是舍利弗尊者帶領六千比丘路上發心，代表修行者的一切清淨法能最先皈依自性智慧。二是大海中有無量龍眾，聽聞文殊菩薩說一切法，厭捨龍身，乃至發菩提心得不退轉，代表修行者的一切凡夫種性雜染法，同樣皈依自性地智慧。在此之後，福城大眾來詣文殊菩薩所在處，其中有五百優婆塞、五百優婆夷、五百童男、五百童女，代表修行者身心覺知的一切法，對自性地智慧文殊菩薩的至誠皈依。

五百優婆塞優婆夷、五百童男童女，從文字上看，是說這些皈依文殊菩薩自性智慧的修行者，雖然還沒有到達成就地，但都是於世間法中，一心清淨不加染著。而從行法意義上看，是指皈依自性智慧的行者，都是要專心致志一心一意，於文殊菩薩智慧生起無有疑惑。

《入法界品》文殊菩薩會和普光明殿十信位

五百大眾來詣文殊菩薩所在處福城東大塔廟，對應的即是普光明殿十信位生起，是修行者基於根本智、基於生命中的一切法總相建立發心，有了基於總相的發心，後面才會有善財童子的入法界五十三參行法。五十三參行法是基於總相發心而生起的菩薩道種智行法。

在普光明殿十信位六品經文中，《如來名號品》是告訴我們，世間一切法，皆是自性所現，皆是如來法身境界。但是從具體的如來名號來看就會發現，如來法身既是在這個世間，也不在這個世間。說它在這個世間，是因為如來法身遍一切處，這個世間的一切法當然也是如來法身所在處。說它不在這個世間，是因為當我們在凡夫種性的時候，如來法身世間的一切清淨莊嚴不能現前，那些如來名號只能說是似曾相識，並非是我們所能親身感受的境界。就好像《入法界品》世尊逝多林本會上，世尊在『舍衛國祇樹給孤獨園大莊嚴重閣』入師子頻申三昧，出生世間一切法，文殊普賢十方菩薩皆來集會。從文字上說，這是在世間成就的，處所是在舍衛國祇樹給孤獨園。但是從意義上說，世間人又是見不到的。不但凡夫見不到，二乘聲聞修行者亦見不到。大家去翻一下普光明殿《如來名號品》就能明

白了，就是表達這個意義，如來法身一切法於凡夫種性所能感知到的世間一切法，非一非異，即世間而離世間。

十信位《四聖諦品》是按照南閻浮提眾生種性來說，這一品中的內容我們都很熟悉，基本上每天的感受皆是如此。這是告訴我們身心覺知的一切法，都是修行者出離的地方，也是行法成就的地方。苦集滅道四諦法不是分開的，苦法和集法生起的地方，也是涅槃法和出離法成就的地方。

這兩品中，《如來名號品》是講法身世間的一切法，《四聖諦品》是講眾生報身世間的一切法，二者總合為一，即是十信位的發起處。

十信位的第三品是《光明覺品》，是以自性覺悟的力量，在一切世界一切法中生起文殊菩薩智慧。在這一品中，世尊『兩足輪下放百億光明，照此三千大千世界』，三千大千世界不在別處，就是眾生身心覺知的一切法所在處。這一品中世尊的『兩足輪下光明』，即是來自菩提場會《如來現相品》中的如來放光。如果從華嚴經的整體結構來說，這是將『菩提場會』和『普光明殿會』連接在一起的放光。也就是說，是『菩提場會的如來光明』生起『普光明殿會』十信位行法以後的所有行法。

《光明覺品》中一切處文殊菩薩生起之後，是十信位的《菩薩問明品》、《淨行品》、《賢首品》，這三品的法主皆是文殊菩薩。這個意義在《入法界品》中，用華嚴經入世間行法的語言來說，就是『文殊菩薩』從善住樓閣出，一路南行往詣人間，往詣福城東大塔廟往昔諸佛教化眾生所止住處，在那裡演說普照法界修多羅。

普光明殿十信位是從理論上說，《入法界品》是從行法上說。文殊菩薩的生起因緣，在整個普光明殿會來說即是菩提場會《如來現相品》中的如來放光。在十信位行法來說，是從東方金色世界、不動智佛所而來。在《入法界品》這裡，文殊菩薩是從世尊的逝多林本會生起，從善住樓閣出而往詣人間。往詣人間的意思是指，自性根本智慧不離世間一切法，不離身心覺知一切法，而世間一切法、身心覺知一切法也即是如來法身和眾生報身所在處。儘管目前我們還不認識這個如來法身所現的一切境界，但是基於文殊菩薩智慧的生起，能帶領我們從凡夫種性的一切法世間，經過五十三參行法，最終到達如來法身世間，到達如來座前普賢菩薩法界。

所以，文殊菩薩在普光明殿會的生起模式，和在《入法界品》中的生起模式，看上去在文字演說上似乎不相同，而實際在本體上、結構上都是一致的。

修行者需要自知自覺自所證量

華嚴經在演說行法理論時，在不同的行法位次之間，通過經文結構，可以前後勾索參照，雖然在經文上隨次第而有所不同，但皆是指向共同的成就處，皆有非常準確的經文論述。生命中的一切法不是概念化的，既然是隨緣顯現，那麼在經文集結上，自然也是隨修行者種性、行法次第、世間因緣等等因素不同而有差別。華嚴經這樣結構型的經典，只有對於佛教整體的行法理論和行法次第，完全了知深入透徹才能集結出來。

真正體會到華嚴行法的核心意義，再來觀察世間人的行法模式和言說論義，就能準確地知道其修行狀態和見地。

集結經典不單要有證量，而且要有十分準確的言說，這兩個都必須具備。能言說而沒證量，往往只能是鸚鵡學舌的記問之學，這種言說經常漏洞百出，因為不瞭解佛教的整體行法理論，在說法上也會顛倒混亂，誤導學人，甚至依邪知見以盲導盲。而有證量卻不能準確言說，或者根本不能言說，這個證量很難超過三賢位，甚至不能超越第七住位。

所以，龍樹菩薩證得登地位，到達金剛種性，才有能力深入龍宮集結華嚴經帶到世間廣度有情，又能打開南天鐵塔，得金剛薩埵授以密法。龍樹菩薩能為八宗之祖，是當之無愧的大成就者。可以說，龍樹菩薩是佛陀之後，佛教中最偉大的修行者和成就者，他所集結的這一部華嚴經，是大乘經典中最崇高、最偉大的一部經典。

『百千萬劫難遭遇』的華嚴行法

華嚴經不但包含了完整的行法理論和行法次第，其結構本身也是一切修行者的成就所在，也是和佛的說法理論相契合，這是超越很多經典的地方。雖然佛教最晚期的密法壇城亦是用結構來代表行法和成就，但是比較起來，密法中壇城的表達更加簡練，而華嚴經的論述要豐富得多。

今天的修行者，如果能發心親近這部經典，能夠走入華嚴經，確實是非常難得的機緣，需要非常大的智慧和福報。過去千百年來，有很多修行者想走入這部經而不得其門，窮畢生精力卻空手而歸，而也有很多人，對這部經典擦肩而過，視而不見，這些都是很可惜的。

過去的不少善知識，由於沒有獲得華嚴經這樣完整的佛教理論框架，或者說沒有看到這部經、沒有看懂這部經，在他們的理論注疏中，都或多

或少存在著模糊的說法，甚至存在瑕疵和錯謬的地方，這在他們留下來的著述中可以看得出，這是非常遺憾的。從他們身上也能看出來，我們現代的修行者，如果錯過學習這部經的機會是多麼可惜。

我們常常唱誦的開經偈說，『無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇』這本來就是說給這一部華嚴經的。這部經也確實是『無上甚深微妙法』，確實是『百千萬劫難遭遇』。

一般來說，只要是認真精勤的修行者，生生世世遇到佛法並不是難事，但是要遇到華嚴經卻不容易。從這一部經中能領會其一二，再來看聞法模式的行法，都稱得上是『十萬億佛土』的距離，乃至比此更遠。

這是說《入法界品》中文殊菩薩福城東大塔廟這一會的特別意義，這是和菩提場會、普光明殿會相對應的。

五十三參行法是依文殊菩薩智慧所能生起

從文殊菩薩一會到善財童子五十三參行法生起，可以看出，修行者身心覺知的一切法皈依到自性智慧，皈依到生命的內在覺醒，然後才是開始入世間一切行法。這種以智導行的行法才是大乘行法，才是真實的華嚴行法。如果沒有自性地文殊菩薩出善住樓閣往詣人間，沒有建立起內在覺知模式的行法，不能於身心覺知的一切法生起微細觀察覺知，不能於此一切法生起善用心和善思惟，儘管身處世尊逝多林本會，身處大莊嚴重閣如來地一切法世間，也還是對此一切法界莊嚴了無所聞，了無所知。

從舍利弗尊者於世尊逝多林本會中，見文殊菩薩出善住樓閣往詣人間，然後帶領六千比丘辭別世尊，跟隨文殊菩薩等俱往南方路上發心的經文，亦能體會到修行者生起文殊菩薩自性智慧的重要性。

舍利弗尊者等六千比丘並非於世尊的逝多林本會發心，這也意味著，即便『無一眾生而不具有如來智慧』，即便聲聞乘修行者乃至世間一切大眾，身心覺知的一切法皆是自性所現，所處世間亦皆是如來法身世間，但是如果沒有生命的內在覺醒，沒有自性智慧生起，不能生起確切的精進行法，生命亦不能獲得本質的改變，如來法身境界也就視而不見，自性地的一切功德也就不能顯發。

舍利弗等六千比丘『發心』意味著生命種性的改變。這個改變需要自性智慧生起，需要內在覺知模式行法的建立。換句話說，從聲聞種性行法

轉變到法身菩薩的行法，或者從凡夫地發菩提心得不退轉，皆是要生起文殊菩薩所代表的自性智慧，要生起內在覺知模式的行法。

『發心堅固』，用現代的話來說是要皈依智慧和理性，道理明白了，自然堅固不動。不明白道理的堅固不動，往往即是凡夫種性的偏執。

所以，真正開始華嚴行法，一定要生起內在的覺知思惟，啟發自性智慧，用經典的語言來說，就是文殊菩薩從善住樓閣出往詣人間。

華嚴經中的三位童子

福城人五百優婆塞、五百優婆夷、五百童男、五百童女中，最矚目的即是善財童子，這是後面五十三參行法的實踐者。

佛經中『童子』一詞有三個意義，第一代表於一切法自在無礙一塵不染，並且沒有傲慢心，處於下位，不居高臨下；第二是男相，代表智慧種子，隨行法精進不斷成長即可以到達無上正覺。第三代表於一切法能生起好樂心，能勇猛精進，有無限廣闊的未來。

十住位的第八住是童真住，也翻譯作童子住，代表真正的無上正覺從這裡開始。第八住也代表隨緣自在無有染著。四智行法的第八位分別是：童真住、難得行、真如迴向、不動地都是隨緣自在身行寂滅，確切的意義是要得那一種性的滅盡定、得無生法忍。這是入普賢菩薩法界的資糧。

『善財』的意思有兩個，一個是善根具足，代表正知見力和正解行力；一個是福德具足，代表聞法好樂、聞法信行，能於善知識法精進不懈。修行者具有這樣的特質即是善財童子。

華嚴經中有三位童子，一個是菩提場會《毗盧遮那品》中的大威光童子，行法圓滿之後即是毗盧遮那佛。另外兩個就是《入法界品》中的文殊師利童子和善財童子。文殊師利童子圓滿之後就是修行者自證的一切智慧。善財童子五十三參行法末後的第五十二參善知識即是文殊菩薩，善財童子參文殊菩薩，而文殊菩薩不現身，代表此時的文殊菩薩即是善財童子圓滿自證智慧，是善財童子內在的文殊菩薩。

善財童子於福城東大塔廟文殊菩薩處發心，彼時的文殊菩薩是一切法總相的文殊菩薩，而第五十二參的文殊菩薩，是善財童子圓滿五十一位菩薩道種智行法之後，一切法成就總合一起的文殊菩薩。此時的文殊菩薩和如來地十方世界一切處文殊菩薩無二無別。

第五十三參即是善財童子行法圓滿，於如來座前自見其身入普賢身，到達無上正覺成就地。從三位童子的行法模式和成就指歸可以看到他們所代表的不同意義。

善財童子從文殊菩薩智慧到普賢菩薩行法

文殊師利童子和善財童子在福城東的時候是分開的，代表聞法模式開始，善財童子並未自證文殊菩薩根本智慧。文殊菩薩教導善財童子參訪善知識，並且在第五十二參再次參訪文殊菩薩，是說明要從文殊菩薩所代表的一切法總相智慧出發，最終亦回到一切法總相，要在一一法中證得無上正覺，才是最終圓滿智慧成就地。隨著五十三參行法精進，智慧和行法相互促進，交替提升，到第五十二參和第五十三參，文殊菩薩完全成為善財童子自所證得的圓滿智慧。換句話說，善財童子五十三參行法，是於一一法中證得文殊菩薩智慧。或者說，文殊菩薩所代表的根本智慧需要在一一法中去證得。二者合在一起，即是善財童子於如來座前入一切處普賢菩薩身。入普賢菩薩身即是成為普賢菩薩。

只有修行者到達金剛種性智慧地，證得文殊菩薩根本智慧，才能生起普賢菩薩法界行法。菩提場會六品經文中，後三品的法主是普賢菩薩，並沒有明確出現文殊菩薩。而實際上，普賢菩薩出生世間一切法，普賢菩薩的所有行法中本身即已具備文殊菩薩圓滿智慧。普光明殿六位行法中，第八迴向位之前，也是沒有明確出現普賢菩薩，直到第八迴向位第九迴向位之後，普賢菩薩行法逐漸出現。到等覺位時轉入普賢菩薩法界。等覺位以後普賢菩薩行法大量出現。

這是從華嚴行法總體的成就次第上，來看文殊普賢兩位菩薩所代表的深密意義。能夠看得出，佛教修行者如果沒有生起文殊菩薩智慧，即不能到達普賢菩薩法界行法。

不少修行人看待華嚴經時，有輕文殊智慧而重普賢行法的傾向，但是實際上這並不符合華嚴經的行法義理。修行者因為看不到華嚴經中關於文殊菩薩智慧的隱秘意義，就認為華嚴行法不需要生起文殊菩薩智慧，因此也就不能真正生起華嚴行法。

普光明殿六位行法中的文殊和普賢

可以從普光明殿六位行法的上首菩薩訊息，簡略看到從文殊菩薩智慧到普賢菩薩行法，到底經歷了怎樣的行法次第和成就轉變。如果能深入到六位行法的經文細節，則更能凸顯這樣的意義。

普光明殿六位行法十信位上首菩薩中，文殊菩薩和賢首菩薩，分別代表智慧和行法。文殊菩薩演說《淨行品》之後，由賢首菩薩演說《賢首品》。這是依共法世間和不共法世間的一切法，生起十信位的行法。

六位行法			心法智慧	行法功德
十信位			文殊菩薩	賢首菩薩
四智行法	十住、十行	離世間	法慧菩薩	功德林菩薩
	十迴向、十地	即世間	金剛幢菩薩	金剛藏菩薩
普賢菩薩法界	等覺位	十定品	普眼菩薩	普賢菩薩
	妙覺位	佛不思議法品	青蓮華藏菩薩	蓮華藏菩薩
	如來地	離世間品	普慧菩薩	普賢菩薩

十住位、十行位是修行者轉八識成四智後，從此生起正知見和正思惟，以法慧菩薩和功德林菩薩為最上首，兩位菩薩以兩種模式演說兩位行法，一是法慧菩薩以忉利天宮妙勝殿模式演說十住位，一是功德林菩薩以夜摩天宮寶莊嚴殿的模式演說十行位。兩位菩薩種性不同，名稱不同，處所不同，互不見面，但皆是演說內在覺知模式的行法。一個代表大圓鏡智，證無生忍，一個代表平等性智，能生起一切菩薩道種。

十迴向位和十地位是修行者以智導行的入世間行法生起，以金剛幢菩薩和金剛藏菩薩為最上首，兩位菩薩亦是以兩種模式演說兩位行法，一是金剛幢菩薩以兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿模式演說十迴向位，一是金剛藏菩薩以他化自在天宮摩尼寶藏殿模式演說十地位。兩位菩薩雖然處所不同互不見面，但皆是金剛種性，名字一致，一個代表妙觀察智，一個代表成所作智，比較前面的十信、十住、十行來看，兩位菩薩越來越靠近。

十迴向和十地位是以智導行的行法模式，但智慧是智慧，行法是行法，側重不同。兩位行法依然是內在覺知模式的行法，是不共別教菩薩道種智行法。按照別教行法次第來說，即是身證模式和見到模式。

修行者到達等覺位《十定品》時，是以如來座前普眼菩薩和普賢菩薩為問法主和法主。等覺位時不但兩位菩薩種性一致，名字一致，處所亦一致，皆是到達如來座前，到達普光明殿一切種智的成就模式。但是普眼菩薩三請普賢菩薩不見，意味著他們並非自然在一起，見面還不是很順利，需要三請才可以實現。兩位菩薩已經到了如來座前，一個是能見如來地一

切智慧，一個是所見的如來地一切行法，是如來座前的兩位菩薩。

修行者到達妙覺位《佛不思議法品》時，青蓮華藏菩薩和蓮華藏菩薩為法主，兩位都是妙覺位的核心菩薩，種性一樣、名稱一樣、處所一樣。青蓮華藏菩薩為蓮華藏菩薩演說如來地不思議法。

最後是如來地《離世間品》，對應菩提場會的《世主妙嚴品》，以普慧菩薩和普賢菩薩為問法主和法主。普慧菩薩提出兩百個問題，普賢菩薩回答了兩千個方面。兩位菩薩皆是如來座內菩薩，為了演說經文，才分開兩個不同的名字。但是二者一問一答，表明二者總合為一體。

從普光明殿會六位行法的上首菩薩，能夠清楚地看出修行者如何從智慧生起，一點一點轉變到行法落實，也就是如何從文殊菩薩智慧逐步到達普賢菩薩行法。如果大家能體會到各個上首菩薩所表達的意義，華嚴經總體的行法理論和行法次第，就能顯明出來。

從佛教行法理論看五十三參入法界行法

善財童子五十三參行法是普光明殿行法理論的具體呈現，因為是報身智慧在入法界行法中的具體體現，智慧與行法總合為一，在經典中即是密法言說。只有依從五十三參的種種因素來解讀，才能顯明其智慧意義。

從五十三參善知識分佈，可以最先明確五十三參的行法意義。

首先是通過佛教四眾弟子和菩薩眾的分佈情況，可以看到修行者種性升進的歷程。種性升進的歷程即是行法成就的歷程。

比丘、比丘尼是現出家相的修行者，代表出世間因素，優婆塞和優婆夷是代表身在世間而心出世間的修行者，此四類修行者中，如果從微細處來看則有男相和女相的差別，也就是有世間法和出世間法的差別。

菩薩是指『菩提薩埵』，代表以智導行的行法模式，是在智慧成就之後，依智慧力生起入世間行法。菩薩的本體住在清淨智慧地，而無量行法入於世間。因此，菩薩即是智慧行法，菩薩沒有男女相的差別，正如極樂世界眾生皆是大丈夫相，沒有女相一樣。極樂世界是智慧成就地，眾生是以智慧力生起歡喜和安穩覺受，遠離世間生死困擾和束縛。

修行者平時相互之間以菩薩相稱，是彼此做增上緣。修行者要自證到真實菩薩位，至少要到華嚴行法的十行位。這是菩薩道種智行法的十行位，

不是別教菩薩的十行位。別教菩薩行法的登地位到達圓教行法的十住位，還只是真正菩薩道行法的資糧。

華嚴四智行法在四天宮演說，十住位之初世尊上升須彌山頂，天帝釋等迎佛大眾中並沒有菩薩眾。十行位世尊上升夜摩天宮，開始有菩薩眾迎佛，此即是修行者自成就的菩薩，是成就十住位行法之後的真實菩薩。十住位沒有菩薩迎佛的意思，是指修行者的知見、思惟與真實的自性覺悟還不相應。真正開始菩薩道行法，按照佛陀的行法次第來說，是開始大乘行法的身證模式和見到模式，是到達菩薩道種智行法。

雖然如此，也並不是說修行者對於華嚴行法望塵莫及，不能親近。實際上不少修行者多多少少都可以生起一定程度的華嚴行法，但是因為不能自知自覺，退轉因緣很多，所以不能成就堅固。真正自知自覺華嚴行法時就不會退轉。

五十三參中的五位比丘

善財童子五十三參善知識中，有五位比丘、一位比丘尼、兩位優婆塞、五位優婆夷、五位菩薩。

五位比丘的分佈是這樣：十住有四位，十行有一位。分別是初住位德雲比丘、二住位海雲比丘、三住位善住比丘、六住位海幢比丘、初行位善見比丘。善見比丘在四十華嚴中又翻譯作妙見比丘。

可以明顯看出，十住位的行法核心是建立出世間智慧，最前面的初住、二住、三住皆是比丘相。這三位比丘代表念佛、念法、念僧，是十住位種性所在，也是整個五十三參行法的核心理念所在。這三位比丘需要總合在一起觀察，不能偏廢其一。第六住海幢比丘主般若波羅蜜行法，代表以般若智慧出生死大海。生死大海是指凡夫世間的一切生死法。

初行位是十行位的種性位，是十行位行法的發起處。初行位善知識是善見比丘，代表十行位雖然是於一切法中生起微細覺知和思惟，但是這種覺知和思惟不同於凡夫種性的妄想分別。凡夫種性的覺知思惟生起是到達八識世間，生起染淨執取，而十行位的覺知和思惟是生起菩薩智慧道種，到達四智清淨世間。雖然二者皆是生起世間法，但是所到達的世間不同。十行位是出世間行法，指向不共法報身智慧成就。

從五位比丘在五位行法上的分佈即能看得出，十住和十行的行法核心

是成就出世間智慧，修行者從這裡生起菩薩道種智行法。

五十三參中的五位菩薩

五十三參中，五位菩薩和五位比丘在分佈上明顯不同。

菩薩代表依於自性智慧的入世間行法。五位菩薩的分佈是這樣：第七迴向、第八迴向是兩位菩薩，五十三參末後是三位菩薩。其中第七迴向是觀自在菩薩、第八迴向是正趣菩薩。五十三參最後，第五十一參是彌勒菩薩、第五十二參是文殊菩薩、第五十三參是普賢菩薩。

在普光明殿六位行法理論中可以看到，第八迴向位之後逐漸生起普賢菩薩法界行法，也就是修行者證得第八迴向位，到達金剛種性智慧地之後，逐漸生起智慧行法回到世間。

五十三參善知識亦是表達同樣意義，雖然善財童子是在普陀山參第七迴向位觀自在菩薩，而在娑婆世界輪圍山頂參第八迴向位正趣菩薩，但是兩參之間緊密相連。善財童子在觀自在菩薩處，即與觀自在菩薩一起見到正趣菩薩從東方而來，到達輪圍山頂。換句話說，是從觀自在菩薩和正趣菩薩開始，修行者逐漸生起普賢菩薩法界行法。

菩薩行法的最終成就處，即是五十三參末後三位菩薩所在處，這也是五十三參行法的最終成就處。善財童子於福城東大塔廟文殊菩薩處始發菩提心，然後一路南行，生起入法界五十三參行法，以三位比丘為最初善知識，經歷十住、十行、十迴向行法，以觀自在菩薩和正趣菩薩為行法轉折，經歷十地位和等覺位，最終到達末後的三位菩薩所在處。

住在山頂的一位比丘和一位菩薩

五十三參中有兩位善知識住在山上，一是初住位德雲比丘，住在妙峰山，二是第七迴向位觀自在菩薩，住在普陀山。雖然第八迴向位正趣菩薩是從東方來至『娑婆世界輪圍山頂』，但是正趣菩薩是從東方『空中』而來，並不是住在輪圍山上。並且，普陀山是觀自在菩薩自所住處，從入世間一切法來說，普陀山即是輪圍山。正趣菩薩從東方來時，是觀自在菩薩和善財童子同時所見，亦是說明普陀山和輪圍山本是一處。

經典中說到妙峰山、須彌山、楞伽山、普陀山、輪圍山等等諸山，皆

是以某一種眾生種性來看待世間的一切法所得，並不是說這裡有一座山是須彌山，那裡有一座山是普陀山。從世間人諸法分別的角度來看是不同的山，而從其實際意義來看即是一座山，皆是代表世間一切法，乃至代表身心覺知的一切法。比如中國有四大名山是四大菩薩道場：峨眉山是普賢菩薩道場，五臺山是文殊菩薩道場，普陀山是觀音菩薩道場，九華山是地藏菩薩道場。從世間人的角度來看，峨眉山乃至九華山各不相同，但是從大乘菩薩的立場來看，四座山代表了不同菩薩的行法成就，其成就處不離世間一切法。世間一切法總合為一即是峨眉山乃至九華山。

但是，菩薩道場遍一切處，菩薩所住也是遍一切處，根據不同的言說，菩薩所代表的意義不同，所居住處也有不同的名字。

從德雲比丘和觀自在菩薩所居住處可以看出，如果將五十三參分作兩部分來看的話，第二十七參的觀自在菩薩一參是中間的一參，前面是一部分，後面是一部分。前半部分的第一參，也就是五十三參最初參，德雲比丘住在妙峰山。後半部分的第一參，就是五十三參第七迴向位這一參，觀自在菩薩住在普陀山，是這樣的關係。

如果我們對照普光明殿會十住位的說法處所就能明瞭了，十住位是在須彌山頂妙勝殿演說。善財童子第一參初住位德雲比丘，也是住在妙峰山頂，德雲比丘教誨善財童子念佛法門。這個普光明殿十住位的演說處所須彌山頂，實際上就是入法界初住位德雲比丘所住處妙峰山。當智慧圓滿到達金剛種性時，要生起入世間行法，這個妙峰山亦即是普陀山。

這是從五位比丘和五位菩薩的分佈，來看五十三參前面一半和後面一半成就指歸差別。一個是在山頂開始成就出世間一切智慧，一個是在山頂開始成就入世間一切行法。

五十三參中的一位比丘尼

五十三參善知識中只有一位比丘尼，是第四迴向位師子頻申比丘尼。『師子』代表能為諸法之王，能降伏一切法。『頻申』是指伸展自在。

聲聞種性的比丘和比丘尼都是出世間修行者，都是要遠離世間生死。但是第四迴向的比丘尼代表更深密的行法意義。師子頻申比丘尼是第四迴向位，代表迴向位的精進行法，是在十住位、十行位行法成就之後，而沒有到達觀世音菩薩普陀山之前的行法。

第四迴向位的比丘尼是女相的出家眾，其本體是已經超越十住位、十行位的出世間智慧，但是其顯相為女相。女相代表入世間法。因此，師子頻申比丘尼代表修行者已經到達出世間智慧即是入世間行法，或者說入世間行法即是出世間智慧的成就處。師子頻申比丘尼在出世間智慧上已經超越比丘，能生起入世間行法自在無礙。以出世間智慧和入世間行法總合為一，呈現出迴向位金剛種性精進行法，所以善知識名字是師子頻申。

第四迴向位是成就金剛種性的加行位，代表精進波羅蜜。如果和第五迴向位對比來看就容易明瞭。第五迴向位是伐蘇蜜多女，代表迴向位中的金剛種性禪定行法。

五十三參中的一位世間女

一般來說，優婆夷是指身處世間，而心出世間的女相修行者。第五迴向位伐蘇蜜多女，我們雖然可以把它歸類到優婆夷，但其實際行法不僅超越優婆夷，也超越比丘和比丘尼。

師子頻申比丘尼與伐蘇蜜多女，這兩位善知識並列出現，一是第四迴向位精進迴向，代表世間一切法即是出世間智慧；一是第五迴向位禪定迴向，代表出世間智慧即是世間一切法。二者皆是成就金剛種性智慧，能自在生起入世間的菩薩道種智行法。

第四迴向位偏重於出家相的入世間行法，所以純粹是比丘尼相，而第五迴向位偏重於在家相的入世間行法，所以純粹是世間女相。比丘尼在出世間智慧上超越優婆夷，而伐蘇蜜多女在入世間行法上超越優婆夷。

迴向位金剛種性智慧行法超越十住位、十行位，皆是超越比丘行法。

伐蘇蜜多女之後是鞞瑟胝羅居士，完全是入世間智慧自在，到達第七迴向位即是觀自在菩薩，生起金剛種性迴向位以後的行法。

五十三參的最初三參和最末三參

需要特別關注五十三參最初三參和最末三參的善知識。最初三參皆是比丘相，最末三參皆是菩薩相。

最初三參分別是初住位德雲比丘、二住位海雲比丘、三住位善住比丘。這三位善知識不但代表了十住位的行法種性，也代表了五十三參的行法生

起處。三位善知識分別代表著念佛、念法、念僧，代表著修行者對於佛陀教法的根本皈依，一切行法皆是從這裡生起。

佛教理論中說到念佛、念法、念僧，代表不離生命中的『佛法僧』生起無量精進行法，依此為行法核心，最終才能到達如來地無上正覺。

五十三參的最末三參分別是：第五十一參彌勒菩薩、第五十二參文殊菩薩、第五十三參普賢菩薩。這三位善知識代表著五十三參行法的最終成就地，其中彌勒菩薩代表修行者的圓滿自成就地，文殊菩薩和普賢菩薩是合會十方如來共同法身。

五十三參中的各個位次行法，皆遵循這樣的生起原則和成就指歸。

第一參：初住位德雲比丘住妙峰山頂

五十三參的第一參是德雲比丘，主十住位的初發心住，所居住處是勝樂國妙峰山頂，成就『憶念一切諸佛境界、智慧、光明、普見法門』。德雲比丘居妙峰山頂，是指修行者不離世間一切法而超越世間一切法，依自性覺悟生起內在覺知模式的行法，修行者從此初始最終到達無上正覺。『妙峰山』即是須彌山，代表世間一切法的總合，山頂代表盡一切法而遠離世間，是依正知見和正思惟所能到達，因此稱作『妙峰山』。

按照現在語言來說，須彌山是指屬性化的一切法，代表一切法總相，其本身不可見，由一一法別相組合在一起而成。有一一法別相，才有總相的一切法。『不可見』的意思，是指它不是色法，也不是五蘊法，非是依靠時間、空間、覺受、思惟可以到達。如世尊在《金剛經》中所言，『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來』，須彌山亦是如此。

我們前面舉例說『一切蘋果都是甜的』。『一切蘋果』即是所有蘋果的須彌山，沒有一種蘋果叫做『一切蘋果』，但是一切蘋果不離一一蘋果而有。總括一一蘋果之處，即是『一切蘋果』的須彌山頂。無上正覺亦是如此，是由無量無數的一一法覺悟總合在一起而成，離開一一法覺悟，並沒有無上正覺可言。無上正覺即是一一法覺悟的須彌山頂。

和無上正覺一樣，生命的自在解脫亦是如此，離開在一一法中的自在解脫，生命中並沒有另外的自在解脫可得。

實際上，在華嚴經行法理論中，亦可看出須彌山和須彌山頂所表達的意義。修行者依一切法總相生起十信位，此一切法總相即是生命中的須彌

山。到十住位證得般若波羅蜜，見一切法而出離一切法得無生忍，此時即是到達須彌山頂。然後依無生忍生起菩薩道種智行法，歷經四十位行法，證得無生法忍，得圓滿菩薩道種智。此須彌山一切法即是七寶所成，即是莊嚴法界一切法，即是般若波羅蜜智慧相。

從四智行法灌頂位再進一步即可到達等覺位，圓滿菩薩道種智合會十信位發心時的一切法總相，即是菩薩一切種智無上正覺成就地。

『勝樂國』是指以正知見和正思惟降伏一切世間有法、苦法、惡法、生死法，所能帶來的無量歡喜處。普光明殿十住位在忉利天宮妙勝殿演說，妙勝殿也是這樣的意義。

上座部經典中記載，天帝釋帶領大眾與阿修羅說偈論義，結果阿修羅所說偈不出生死法，不出諍論法，而天帝釋所說偈，『不生鬬訟，絕三有本』。天帝釋戰勝阿修羅，大眾歡喜，於須彌山頂建立妙勝殿，『東西長百由旬，南北廣六十由旬』。這些名相皆是指向初住位，修行者要到達十住位，需要按照十住位的行法模式來看待這些名相。如果按照世間法來看這些名相，就不能到達真實的華嚴行法。

第二參：二住位海雲比丘住海門國

五十三參的第二參是海雲比丘，主治地住，所居住處是海門國，成就『普眼法門』。『地』是一切法生起處和所依處，不同種性眾生生命所依不同，所以地的所在處也不同。『治地』的意思即是依身心覺知的一切法生起正知見和正思惟，或者說，是依正知見和正思惟建立生命所依止處。上座部經典中，有些地方八聖道分的『正思惟』即翻作『正治地』。

『海門國』是指能面對眾生世間一切法大海的成就處，『普眼法門』則是指依正知見和正思惟普見世間一切法。海雲比丘住『海門國』十二年，常以大海以為境界，即代表普眼法門能出離一切法，亦能觀察覺知普見一切法。這些說法皆是指向第二住位。

前面初住位德雲比丘代表三皈依中的皈依佛，代表一切行法不離自性覺悟。此處海雲比丘則代表三皈依中的皈依法，代表一切行法不離正知見和正思惟。從海雲比丘十二年住『海門國』，和於如來所千兩百歲受持『普眼法門』等等內容能夠看出，第二住位不離世間一切法、普見世間一切法的成就意義。文殊菩薩在福城東大塔廟處，演說『普照法界修多羅』，

亦是具有同樣的意義。

第三參：三住位善住比丘住楞伽道邊

五十三參的第三參是善住比丘，主修行住，所居住處是楞伽道邊海岸聚落，成就『普速疾供養諸佛成就眾生無礙解脫門』。善住比丘在四十華嚴中翻作『妙住比丘』，其成就法門翻譯作『普遍速疾、勇猛不空、供養諸佛、成熟眾生無礙解脫門』。

『楞伽』是指在高山頂上，一切世間法難以到達。修行者轉八識成四智，生命中業力所成的須彌山即是楞伽山。佛教中有《入楞伽經》，是講世尊與大慧菩薩在楞伽山頂論義。『楞伽山頂』不是普通人可以到達的地方，必須要有大智慧、大神通才能到達。善住比丘居住在『楞伽道邊、海岸聚落』，思惟可知其義。

善住比丘住在海岸邊，不像前面初住位德雲比丘住在山頂，乃至住在山頂之上的虛空中。也不是像第二住位海雲比丘，住在半山腰面對大海。第三住位善住比丘住在海岸聚落，已經從山頂到了海邊。

雖然如此，但是善住比丘也並沒有進入到大海中，而是住在眾生大海一切法所不能到達的楞伽道邊。

『楞伽』一詞來源於今天『斯里蘭卡』名字中的『蘭卡』。斯里蘭卡古時稱作師子國。印度與斯里蘭卡之間有大海相隔，不容易過去，古印度人認為需要有大神通才能到達師子國。善住比丘住楞伽道邊，『楞伽』一詞即代表非大神通力不能到達之地。善住比丘代表三皈依中的皈依僧。

三位比丘代表念佛、念法、念僧

五十三參最初三位善知識皆是比丘相，代表修行者的三皈依，亦是代表念佛、念法、念僧。德雲比丘住妙峰山頂，代表不離一切法而超越一切法。海雲比丘住在海門國，代表智慧高顯、居高臨下觀察一切法。善住比丘住在楞伽道邊海岸聚落，代表毗鄰世間一切法，而世間法難以到達。三位善知識皆是以智慧力出離世間一切法，而又不遠離世間一切法。

三皈依中的念佛、念法、念僧，代表不離自性覺悟、不離自性智慧生起、不離入世間清淨行法。最初的三位比丘善知識，即是代表五十三參行

法對佛陀教法的根本皈依，三位比丘是五十三參行法的種子，後面一切行法，直到末後三位菩薩的圓滿成就地，皆是從這裡生起。五十三位行法核心即是修行者的三皈依，而三皈依亦不離生命中的一切法。

念佛、念法、念僧三者總合一體，不能斷章取義。『念佛』的意思不是指『念佛名號』的念佛。『念佛名號』的『念』是『口念』，只念其一，不念其餘，是修禪定的方法。三皈依中的『念佛』是要在一切法中皆能皈依自性覺悟，不離自性覺悟，要能生起內在覺知模式的行法，於一切法生起微細觀察、善用心和善思惟，這是完全不同的。華嚴行法中的念佛法門，即是德雲比丘介紹的二十一種念佛門，是實實在在能於一切法中不離自性覺悟的念佛門。這二十一種念佛門總合一體，不能捨一取一。二十一種念佛門代表以自性智慧入一切法無有窮盡，修行者依念佛、念法、念僧生起無量菩薩道種智行法。

這是三位比丘所代表的意義，後面的行法一定要依靠前面的行法來建立。也就是說，三位比丘所代表的念佛、念法、念僧，是要貫穿於整個五十三參行法中，一直到末後普賢菩薩法界圓滿。

第五十一參：彌勒菩薩住海岸國大莊嚴園

五十三參最末的三位善知識是三位菩薩。第一位是第五十一參彌勒菩薩，善財童子是在『海岸國、大莊嚴園中、毘盧遮那莊嚴藏大樓閣前』參彌勒菩薩。

彌勒菩薩代表修行者的未來成就，代表成就無上自在解脫和無上正覺，要在一切世界一切法中不斷精進才能獲得。修行者證得般若智慧得無生忍、圓滿菩薩道種智行法、直至成就一切種智，才能到達彌勒菩薩成就處。在大乘佛教理論中，談到入自性空法證一切智，離言說相、離名字相、離心緣相，修行者即是當下可得，而談到菩薩道種智行法，要在一切世界一切法中不斷精進，即是修行者未來可得。

善財童子於妙峰山頂德雲比丘處得無量念佛門，從此生起五十三參入法界行法，最終到達彌勒菩薩處，思惟可知其中意義。

『海岸國、大莊嚴園、毘盧遮那莊嚴藏大樓閣』分別是指善財童子到達圓滿身語意成就地，身心所在和智慧所及一切法無量莊嚴，皆如大海無有窮盡，一切世間、一切法皆是如來莊嚴法身。三者總合一體，即是善財

童子圓滿菩薩道種智行法，即是到達彌勒菩薩所在處。

在《入法界品》最初，世尊於『舍衛國祇樹給孤獨園大莊嚴重閣』，入師子頻申三昧出生世間一切法時，法會中舍利弗尊者等眾於菩薩境界了不可知，而此處善財童子於福城東大塔廟文殊菩薩處發心，經歷五十三參入法界行法，最終到達『海岸國大莊嚴園毗盧遮那莊嚴藏大樓閣前』彌勒菩薩處，二者對比即可了知，修行者需要在兩個方面到達十方諸佛無上正覺：其一是在種性上，要能於身心覺知一切法中發起無上正覺之心；其二是在行法上，要能於一切世界一切法中生起無量精進行法。這兩種因素是生命中的文殊菩薩和普賢菩薩所能生起。

第五十二參：文殊菩薩住普門國蘇摩那城

三位菩薩中的第二位是第五十二參文殊菩薩，善財童子是在『普門國蘇摩那城』參文殊菩薩。

『普門國』即是指一切法所在處，即是一切法總相。普門國的一切法總相，和福城東大塔廟善財童子發心處的一切法總相不同。普門國的一切法總相是善財童子已經圓滿菩薩道種智行法，已經圓滿一切法總相中的一一法無上正覺，而善財童子初發心處時的一切法總相，只是得一切智總相發心，並未到達一一法無上正覺。

『蘇摩那城』的意思是指遍一切處的歡喜悅意、自在解脫。善財童子五十三參中經常提到『國』與『城』這兩個處所。簡單來說，『國』即是依報，『城』即是正報，或者說『國』代表總體的成就，『城』代表某一類某一法的成就。

文殊菩薩在這一參本身並沒有現身，而是遙伸右手，過百一十由旬摩善財童子頂，令入普賢菩薩法界。

文殊菩薩不現身的意義，是說明此時的文殊菩薩已經不是福城東大塔廟處的文殊菩薩，而是善財童子自成就地的文殊菩薩，是一切菩薩道種智總合為一的文殊菩薩。這個文殊菩薩無形無相、遍一切處，和福城東大塔廟處的文殊菩薩非一非異。福城東大塔廟處的文殊菩薩代表一切法總相，善財童子是從文殊菩薩代表的一切法總相發心，生起五十三參行法。

文殊菩薩過百一十由旬摩善財童子頂，意味著此文殊菩薩涵蓋善財童子五十三參的一切行法和一切智慧，此文殊菩薩代表一切法別相。文殊菩

薩所代表的根本智慧，非是在一世界、一因緣、一法中示現，而是在一切世界、一切因緣、一切法中示現，所以此處隱其身形。善財童子是不離一切法總相而成就菩薩道種智。一切法總相即是菩薩道種智行法中的一切智慧。同時，文殊菩薩是十方諸佛共同的圓滿智慧，十方諸佛皆從此出，文殊菩薩『摩善財頂』意味著此時的善財童子即已到達如來地圓滿智慧。

因此，沒有證得一切菩薩道種智時，文殊菩薩和善財童子是兩個，善財童子並不具有真實的文殊菩薩智慧，而菩薩道種智圓滿之後，二者即是一體，文殊菩薩非從外得。同時，文殊菩薩亦代表十方如來同一種性，修行者到達普門國，亦是合會十方如來種性，與十方如來同一法身。

實際上，這種意義在菩提場會的經文中亦有凸顯。

菩提場會六品經文中的文殊菩薩亦未現身，是由《普賢三昧品》中的一切處普賢菩薩生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。

其中《世界成就品》是講一切世界一切法具足生起的十個方面。從修行者報身成就的立場來說，這一品是講自性智慧生起報身世間一切法的十個方面，代表能生起無量世界的根本智。這十個方面是以普賢菩薩演說來表達文殊菩薩根本智慧的具體呈現。而《華藏世界品》是將《世界成就品》中的這十個方面，具體落實在生命中的一切法。《華藏世界品》即代表報身世間無量世界的差別智。華藏世界以中央香水海為核心，生起十方無量世界，每一世界的具體描述，皆是以《世界成就品》中根本智的十個方面為核心依據。華藏世界是普賢菩薩以一法生起十法、十法生起百法的模式，層層無盡加以演說。這個從一法至十法、從十法至百法，最終而成『百一十法數』的演說模式，即代表了文殊菩薩無量智慧生起。文殊菩薩智慧在一切世界一切法中的具體呈現，即是普賢菩薩行法。

所以，簡單來說，文殊菩薩所在處『普門國蘇摩那城』，即是《華藏世界品》中的一切世界，這一切世界皆是依《世界成就品》中的根本智所生起。善財童子是在一切世界一切法中見自性地文殊菩薩。

《華藏世界品》之後是《毗盧遮那品》，講述大威光童子生起無量世間行法，最終到達無上正覺。大威光童子即是《入法界品》中的文殊師利童子、善財童子總合為一的行法顯現，是成就毗盧遮那如來一切法的最初種子。若由此處來看，此第五十二參的成就意義則不言而喻。

第五十三參：普賢菩薩住如來座前遍一切處

三位菩薩中的第三位是第五十三參普賢菩薩，善財童子於如來座前參普賢菩薩，並且自見其身入一切處普賢菩薩身中。這是代表善財童子到達如來座前，成就上等同普賢菩薩。

前面第五十二參文殊菩薩不現身，而是遙伸右手過百一十由旬，摩善財童子頂，代表善財童子歷經五十三參行法之後自證的一切菩薩道種智，乃依文殊菩薩根本智慧而生起，亦等同文殊菩薩根本智慧。善財童子於第五十二參到達十方諸佛圓滿智慧地。第五十三參中，善財童子自見其身入普賢身，代表善財童子自證行法到達普賢菩薩法界，到達如來座前，與十方諸佛等同。

普賢菩薩是金剛種性的菩薩道種智行法，是到達十方諸佛一切種智的行法，能入一切世間一切法無有障礙。

同第五十二參一樣，從菩提場會六品經文中，亦可以看到普賢菩薩這一參所代表的相應意義。在菩提場會六品經文中，一切處普賢菩薩生起《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》。反過來說，修行者到達這三品的成就處，即是到達如來座前普賢菩薩法界，即是見一切處普賢菩薩。而這三品所代表的成就處，即是善財童子經歷五十參行法之後，成就圓滿道種智，到達第五十二參文殊菩薩所在處『普門國蘇摩那城』。而後文殊菩薩過百一十由旬摩善財童子頂，即是總合善財童子的所有行法，到達《世界成就品》、《華藏世界品》、《毗盧遮那品》所表達的成就處。此成就處即是如來座前普賢菩薩法界，善財童子於此成就處見一切處普賢菩薩。

從修行者的立場來看，第五十二參文殊菩薩不現身、第五十三參善財童子於如來座前入一切處普賢菩薩身，二者總合來看即可了知，這兩參意味著善財童子已破除最後一品生相無明，到達如來種性圓滿成就地。

因此，五十三參末後這三位菩薩的成就處，簡單來說，即是於一切法中發菩提心，於一切法中成就無上正覺。五十三參最初三位善知識是出家相，所居住處雖然不離世間一切法，但亦不住世間一切法。而末後三位菩薩的成就處則是在一切世界、一切世間的一切法中。

這是關於五十三參最前面的三位比丘，和最末後的三位菩薩。

第二十八講

前面介紹了《入法界品》文殊菩薩從善住樓閣出，一路南行往詣人間，在行法中，即是代表修行者一定要開啟內在覺知智慧，才能生起實際的入法界行法。文殊菩薩出善住樓閣開始華嚴經法身菩薩的行法模式。

《入法界品》是菩提場會和普光明殿會的世間顯現

《入法界品》的世尊逝多林本會對應菩提場會的六品經文，普賢菩薩生起一切世界一切法。普賢菩薩行法核心是文殊菩薩圓滿智慧。

《入法界品》中文殊菩薩的生起處，即是修行者入法界行法的生起處。這個生起處是從文殊菩薩出善住樓閣往詣人間開始的。普光明殿會文殊菩薩生起處，即是修行者內在智慧的生起處，是在十信位《光明覺品》，世尊兩足輪放光生起一切處文殊菩薩智慧。這兩個說法中，一個講行法生起，一個講智慧生起。這兩處是對應的。

普光明殿	十信位 光明覺品	世尊兩足輪下放光，普光明殿及一切處文殊菩薩生起說偈。
入法界品	福城東 大塔廟會	文殊菩薩於逝多林本會生起，禮佛辭退，從善住樓閣出，與無量同行菩薩南行，往詣人間。

《入法界品》中文殊菩薩從善住樓閣出，一路南行往詣人間，即是修行者生起內在覺知思惟，生起以智導行的入法界精進行法。

從《入法界品》的世尊逝多林本會，可以看到華嚴經菩提場會在世間的顯現，菩提場會六品經文皆可以在世尊逝多林本會中找到影子，只不過是演說模式不同，經文規模小，結構卻是相同的。

從文殊菩薩的福城東大塔廟會，可以看到普光明殿十信位的世間顯現。同樣，從善財童子五十三參行法，可以看到普光明殿會十住位、十行位，一直到等妙覺位行法在世間的顯現。

從修行者的角度說，菩提場會是『摩竭提國阿蘭若法菩提場』的成就模式。普光明殿六位行法是修行者報身智慧成就模式，《入法界品》是『舍衛國祇樹給孤獨園大莊嚴重閣』的成就模式。

至於摩竭提國、普光明殿、舍衛國代表怎樣的行法意義，這需要修行者深入經藏，在大量的經文中去體會。大乘經典是報身佛說，這些名相出現在大乘經典中，皆有特別的意義，既是對於佛陀說法理論的皈依，也是對於佛教行法的皈依。這些不是靠概念和歷史考證可以說明的。

比如漢傳四部阿含經有兩千多部經，《雜阿含經》是四部阿含經的核心。《雜阿含經》有一千三百多部經，分為五陰部、六入部、雜因部、道品部、八眾部，這五部分的分類和排列順序都非常有意義，《華嚴經》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《俱舍論》這樣的大乘經論都非常遵循阿含經的這種演說意義。《雜阿含經》有七成經典都是在舍衛國說，如果能體會到《雜阿含經》所說的核心理論和行法，就不難推斷出大乘經典中『舍衛國』這個演說處所所代表的意義。

生命一法在華嚴經中生起三處演說，對應的是一切眾生自性本具的『佛法僧』三個方面。而在菩提場、普光明殿和入法界這三處，每一處又都是按照自性地法展開演說，一直到每一品經文，都是這樣的模式生起。在演說上是一法生起三法，但是這三法所演說的內容又不出生命一法，所以他們雖然在表達上不相同，但是在核心本體上卻是一致的。不論是從菩提場會的六品經文來看，還是從普光明殿六位行法、入法界的三會生起來看，都是按照自性地『佛法僧』的三個方面展開。這種演說方法，不單是對佛陀一代時教的皈依，也是對生命本身的皈依。

這是華嚴經的演說方法，也是這部經的行法和成就模式。整部華嚴經是一個整體。掌握了這部經是怎樣演說，怎樣集結，當我們走到每一品、每一章、每一節時就不會混亂。這部經是結構型的經典，前後勾索很嚴密，越是清楚地看到華嚴行法的理論細節，行法上就會越微細準確。

善財童子每一參的行法次第

善財童子五十三參行法中，每一參行法都是以普光明殿的行法理論做核心，以菩提場會的六品經文做指歸。而從初發心一直到如來地，不論是六位行法也好，還是五十三位行法也好，都有非常詳細的行法標準。

善財童子的每一參行法，概括起來有四個步驟：第一聞法信行；第二尋覓善知識住處；第三恭敬受教；第四精進修法。

具體來說，這四個步驟包括十個方面的細節，這十個細節貫穿在所有

行法中：

第一，於前一位善知識處聞法信行。
第二，至當位善知識所居國土，周遍尋覓善知識蹤跡。
第三，見善知識所居之處，聞善知識所成境界。
第四，往見善知識，尊重禮敬生起大問。
第五，善知識開示演說當位行法。
第六，善財童子聞法歡喜種性增進。
第七，善知識推薦升進到下一位行法。
第八，善財童子明瞭善知識法，恭敬禮辭。
第九，於善知識法精進實踐而得成就。
第十，順善知識教，參訪下一位善知識。

行法模式的最初三個，是善財童子聞未聞之法，歡喜信受啟發正覺，生起嚮往求善知識。這三個代表善財童子的『信』發起。

行法模式的第四、第五，是善財童子以信為先，見善知識生起大問，善知識為其演說當位行法。這當中，『見善知識』是信成就，『問善知識』是智慧生起，智慧生起是開始華嚴行法的種子，是最初因。同樣的問題於不同的行法次第，善知識說法不相同，代表根本智是行法生起的最初因，善知識說法隨緣顯相，其所成就差別智各不相同。

第六、七、八是善財童子種性升進，於善知識教皆能領受通達了知，同時也代表善財童子從聞法信行轉到生起內在覺知智慧，從順善知識所說，開始轉入實際的行法落實。

第九、第十是善財童子離善知識處，於善知識所說法門精勤實踐而得成就，且於所成之法無所取著。

善財童子親近善知識，聞法信行，這是聞法模式初發心，而善財童子受善知識教起善思惟，這是內在覺知行法的生起。善財童子禮辭善知識，精進行法、成就善知識法門，則是代表行法成就、種性改變。

禮辭善知識代表修行者種性升進

對善知識『禮辭』是指梵行清淨、於法不住，就好像是前面介紹的聞法模式下世尊入涅槃的意義一樣，修行者不能守在聞法模式的行法中。善財童子『禮辭善知識』不是對於善知識教法的拒絕，而是從聽聞善知識說

法信受奉行，繼而建立內在覺知模式的行法，從『信行』模式轉入到『法行』模式，轉入到內在覺知模式的行法。只有轉入到內在覺知模式的行法，精勤努力，才會到達佛陀所說的身證、見到成就處，才會最終到達慧解脫、俱解脫、證得無生忍、無生法忍，最終成就無上正覺。

善財童子的五十三參都是按照這樣的模式生起和成就，每一參行法皆是對於佛陀教法的皈依，從聞法信行開始，轉入到內在覺知思惟，遇善知識教，能夠『尋發無上真正道意』，能夠『增上其心，堅固不動。修行精進，無能踰者』。這也是《無量壽經》中法藏比丘成就西方極樂世界的行法。修行者想要成就到西方極樂世界，真正應該看明白法藏比丘的行法模式。

修行者內在覺知模式的行法生起，正如十住位中每個位次的行法都要強調的那樣，應該是『有所聞法，即自開解，不由他教』。這個『即自開解，不由他教』的意思，就是必須要從聞法模式轉入到內在覺知模式。善財童子的每一參行法，都是在聽聞善知識說法之後，『禮辭善知識』，然後審諦思惟善知識教，勤奮修行成就善知識教。『不由他教』不是拒絕善知識教，而是要自己真正成就到那個境界。

『即自開解，不由他教』是十住位的行法核心，從此開始才能生起菩薩道種智行法。菩薩道種即是依一切法所生起的正知見和正思惟。

華嚴行法不是靠聞法模式所成就，聞法信行並不能走入華嚴行法。古往今來，非常多的修行者想要走入華嚴行法、成就華嚴行法，但是成就者不多，甚至屈指可數。其主要原因就是這些修行者想要以聞法信行的方式走入華嚴經。事實上，聞法模式的行法並不能到達無上正覺。

佛在經典上說『信行』模式的修行者，因為沒有生起內在覺知思惟，沒有辨別力，不單是對於佛的教法可以信行，對於外道法邪知見也同樣信行。只有到達『法行』模式的修行者，能夠生起內在的覺知力，生起內在的觀察力和智慧力，才有辨別是非，辨別是不是佛陀教法的能力，才會有辨別『是處非處』的能力。

這是關於善財童子五十三參的行法理念。修行者需要聞法好樂，生起內在的覺知思惟，受善知識教勇猛精進，最終才會和善財童子一樣，成就圓滿文殊智慧，成就圓滿普賢行法。

善財童子五十三參行法皆是密法言說

善財童子五十三參行法，有五十四位善知識，其中第十等覺位是德生童子、有德童女共處一參。如果從福城東大塔廟文殊菩薩開始計算，就是有五十五位善知識。五十三參從顯相上說是一個一個的行法故事，但是從本質上說，都是密法。

密法不一定是咒語，大乘經典總體演說模式，一個是理論，一個是密法。理論是顯說，而密法是具體的行法和成就，需要在修行者報身世間首先生起，首先到達。因此，修行者需要瞭解密法解讀，瞭解經典的集結模式，才能在報身世間切實建立這樣的行法和成就。

當修行者不能按照大乘經典的演說模式，真正還原到它本來的意義，也就不能開顯大乘經典的密法所說，不能把經典演說還原到行法和成就中，這時候，就只能以聞法模式來解讀大乘經典，望文生義，經典的行法和成就意義，大部分就失去了。

大乘經典中的密法言說非常普遍，只不過很多修行者，因為不瞭解解讀方法，從來都是把它當作顯說，而錯解了經文的意義，當然就不能到達經典的成就處。

過去的很多修行者很難走入華嚴經，都認為自己是迷失在菩提場會和普光明殿會的龐大經文中，以為華嚴經只有《入法界品》好懂，以為『沒有』迷失在《入法界品》。但是實際上，菩提場、普光明殿、入法界，這是演說圓滿生命成就的三個方面。如果一個看不懂，另外兩個也是看不懂，如果說菩提場和普光明殿沒看懂，《入法界品》肯定也沒有看懂。

認為《入法界品》可以看懂，大部分是錯覺。就好像佛門中最普遍受持的《佛說阿彌陀經》，普遍認為這部經很好懂，這就是錯覺。學習了華嚴經，懂得密法言說解讀，再去看一下《佛說阿彌陀經》就能明白，應該和以前讀這部經體會完全不同。

介紹過的兩種五十三參結構解讀

上一次介紹了五十三參結構的兩種解讀：

第一種解讀，是把五十三參分作前後兩段，前面一段是第七迴向位之前，以初住位妙峰山頂德雲比丘開始，後面一段是從第七迴向位以後，以

第七迴向位普陀山觀自在菩薩開始。德雲比丘成就『初發心住』的『憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門』，也就是不離自性覺悟的法門。觀自在菩薩成就『等隨順一切眾生迴向』的『菩薩大悲行門』。

這是第一種解讀，把五十三參分作前後兩段。

第二種解讀，五十三參是從最初的三位比丘生起，到末後的三位菩薩圓滿。三位比丘代表皈依佛、皈依法、皈依僧，也就是念佛、念法、念僧，末後三位菩薩代表圓滿成就如來法身。從中能看出五十三參行法總體上對於佛陀教法的皈依，亦能看出五十三參的行法種性。

五十三參行法總體上說，前面一半強調出世間智慧，後面一半強調入法界行法，這也是修行者從文殊菩薩智慧生起，到入法界普賢菩薩行法成就不斷轉變的過程，和普光明殿的六位行法相應。我們看過普光明殿六位行法的上首菩薩就能明瞭。

明瞭五十三參的行法種性，可以讓修行者不會墮入外道。

大乘菩薩行法需要準確的行法理論

再來看五十三參中其他的重要因素，這樣可以幫助理解五十三參行法。能把經典演說還原到理論，再從理論落實到具體行法，這樣才能保證修行者的行法實踐準確無誤，沒有偏差。

人類蓋大樓的時候，有絲毫偏差就可能令大樓倒塌，人類發射衛星遠比蓋大樓更要精准，而太空船返回地球時，則相當於從十米遠的地方發射一根針去擊中一根頭髮。修行者成就無上正覺比這些都要微細百倍，有一個地方不過關，有一個知見沒有調整，就要生生世世停在這個地方。蓋大樓、發射衛星、太空船返回地球，這些是器世間工程，大家可以一起做，相互參照對比。但是成就無上正覺是在報身不共法世間，不會大家一起來做，只能靠修行者生起內在的覺知智慧，生起微細的正知見和正思惟才能到達。我們看《阿僧祇品》佛所演說的無量法數就能知道，成就無上正覺，必須要非常精準。

很多修行者害怕教理教義的微細演說，甚至認為只要生起言說相、思惟相就是世間學問，這是不正確的。佛陀在經典上，反覆告誡修行者，要梵行清淨、不受後有、如實知之，要自知自覺自所證量。

基本上，要梵行清淨、不受後有，聲聞乘、緣覺乘的修行者即可以到

達，但是要做到如實知之、自知自覺自所證量，要成就無上正覺如來十力、四無礙辯、四無畏、十八不共法，就必須要生起菩薩道種智行法才行。在華嚴行法來看，必須要生起十行位以後的行法才行。

三賢位中的第七位和第八位

五十三參的第七迴向位和第八迴向位，分別是觀自在菩薩和正趣菩薩，第七迴向位是『等隨順一切眾生迴向』，第八迴向位是『真如迴向』。善財童子於普陀山參第七迴向位觀自在菩薩時，正趣菩薩從東方虛空中來，至此世界輪圍山頂。然後，觀自在菩薩推薦善財童子參訪正趣菩薩。

換句話說，第七、第八迴向位兩位菩薩的兩參不相間隔，意味著兩位菩薩的行法不相隔離。

從四智行法來說，第七位是這一行法有功用行圓滿位，第八位開始到第十位，是這一行法的『身口意』入滅盡定，開始這一種性的無功用行行法。第七位、第八位兩參不相間隔，代表是說無功用行行法的成就地不在別處，即是在有功用行的成就處。如果放在整個大乘行法來看，就是說有功用行地、無功用行地，無生忍和無生法忍，都是在世間一切法中，在身心覺知的一切法中精進修行所得，不是別有成就處所。

無功用行的行法生起，是開始實際的普賢菩薩法界行法，普賢菩薩法界不在別處，是在修行者身心覺知的一切法世間。

不單是第七迴向和第八迴向是這樣，第七住和第八住、第七行和第八行同樣如此。

第七住是不退住，善知識是休捨優婆夷，所居住處是『海潮處普莊嚴園』。第八住是童真住，善知識是毗目瞿沙仙人，所居住處是『海潮處那羅素國』。兩位善知識雖然各有所居住處，但是同住『海潮處』。其中『海潮處普莊嚴園』是指在生死法中見證一切法普遍莊嚴，而『海潮處那羅素國』是指於生死法中生起不懈怠精進行法。

第七行是無著行，善知識是無厭足王，四十華嚴中翻作甘露火王，所居住處是『多羅幢城』。第八行是難得行，善知識是大光王，所居住處是『妙光城』。『城』代表自所成就和自所居處。這兩位善知識都是世間王，雖然所居住處名稱不同，但是二者種性一致，示現一致，都是世間做王，具有世間國土。其中『多羅幢』是指能於一切法中成就高顯，『國王』的

意思是指擁有自己實際的世間國土，於一切法自在無礙。

所以綜合來講，第七住和第八住兩位住處相同，皆住海潮處，但雖然不離世間生死大海，而亦不以大海為國土。第七行和第八行位兩位皆在世間，皆是王種，皆以世間為住處，以世間為國土。在第七迴向和第八迴向兩位皆在山頂，皆是菩薩，兩參行法不相隔離，皆能以智慧力深入世間。

從三賢位中各個第七位有功用行圓滿到第八位入滅盡定行法，又可看出，隨著修行者種性升進，不但所居國土越趨廣大，其行法亦從出世間逐漸深入世間。

大乘經典中的王子、太子和國王

王子、太子都和國王具有相同的種性，在經典演說中，他們往往代表特別的意義，是指修行者從初發心到成就無上正覺的不同階段中，種性上的升進歷程。經典中記載過很多王子、太子遇佛因緣，發心修行，成為國王之後，再隨佛出家，最終成就無上正覺的故事。

比如，華嚴經菩提場會《毗盧遮那品》中的大威光太子即是如此。經文中，大威光太子又稱作『大威光童子』，是《毗盧遮那品》中的修行者，其父『喜見善慧王』去世後，大威光太子成為轉輪王，而後又經歷無量諸佛，依佛教誨勤苦修行，最終成就無上正覺，即是毗盧遮那佛。再比如《無量壽經》中記載阿彌陀佛的前身是法藏比丘，聞佛說法出家修行之前是大國主世饒王，而《法華經》中記載阿彌陀佛的前身是大通智勝佛座前的十六位王子之一等等，經典中此類演說非常普遍。

與大威光太子和大國主世饒王等等的經歷類似，經典中記載十方諸佛在因地修行時，很多都是從王子、太子到轉輪王大國主，都是在世間一切法中先得自在無礙，有自己的世間國土，然後聞佛說法發無上心，棄捨王位隨佛出家，勤苦修行無有懈怠，最終成就無上正覺。明瞭這個道理，再來看五十三參中第七行位和第八行位的兩位國王，其中意義不言而喻。

經典中所說的王子、太子、世間的大國主，或者轉輪王，不是指現在的總統，不是指要有一大片土地，有黎民百姓可以來管轄統領，而是指修行者發無上心得佛種性，於身心覺知的一切法，能駕馭、能明瞭，有理性、有智慧，能承當責任，能知足守護，身心康泰，嚴謹而不放逸，能守護一切菩薩道種。不能是受感性支配，煩惱粗重，自己不能做主的凡夫。

所以，經典中的這些記載，是我們現代的修行者需要關注的地方，修行人如果不能於世間一切法自在無礙，總是停留在二乘聲聞、權教別教、甚至人天外道行法中，總想遠離世間遠離社會，甚至厭捨世間遁入深山，這些都與佛陀的教法不相應。

這是從三賢位的第七和第八兩位行法，可以看到有功用行和無功用行的成就處。修行者到達第七位時得有功用行圓滿，超越一切有為法，得這一種性的阿羅漢解脫，是這一種性的無生忍，到第八位時開始入滅盡定行法，無功用行的行法生起，得這一種性的無生法忍。

如果從十住、十行、十迴向縱向對比的話，即能呈現出三賢位不同種性之間有功用行和無功用行的成就差異。

五十三參中的三賢位和十地位

十地位和三賢位不同，相對於三賢位來說，十地位是從報身智慧轉到入世間行法，從道種智生起轉到道種智成就。十地行法是三賢位成就的金剛種性智慧力所生起，菩薩道種智行法最終是綜合的入世間智慧應用。五十三參的第三十參，是第十迴向位善知識安住地神，其所居住處是摩竭提國菩提場世尊成道處，十地位諸參皆從此處生起，諸參善知識住處不但皆是世間處所，亦皆不離世尊的故鄉，不離世尊的出生地或者成就地。

從普光明殿《十地品》的經首、上首菩薩、說法模式可以看出，十地位行法模式和三賢位不同，三賢位諸經首中，皆有世尊不離菩提樹而上升天宮，有各天主帶領大眾迎佛，上首菩薩皆是十位。而十地位經首中，沒有世尊上升天宮的說法，亦沒有他化自在天天主帶領大眾迎佛。十地位有三十九位上首菩薩，並且有解脫月菩薩三請上首菩薩說法。

十地行法是實際的見道位。從別教行法的立場來說，修行者到達三賢位即是坐於菩提樹下，十地位則是於菩提樹下成就無上正覺。

十地位十參善知識所居住處皆在世間，是摩竭提國菩提場、迦毗羅衛、嵐毗尼園、恆河兩岸等等這樣的地方。三賢位的三十參善知識住處，都不是明確的世間國土，比如妙峰山、海門國、楞伽道邊海岸聚落，還有三眼國、大興城、普陀山等等處，只是到三賢位最末第三十參安住地神時，其所居住處是摩竭提國菩提場。三賢位的行法核心是建立報身智慧，善知識所居住處是報身世間智慧成就處，出世間而不離世間。到達第十迴向位安

住地神時，修行者證得金剛種性智慧地，其所居住處是到達摩竭提國菩提場中，從此生起十地位行法。

三賢位所有行法是十地行法的資糧，其成就指歸即是十地位。

十地位的十參處所皆在世間，代表十地位行法已經不是出世間而不離世間，而是說入世間即是出世間，入世間出世間無有差別，像《般若心經》中所言：『色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，受想行識亦復如是』。『世間』即是指五蘊身六入處的一切法所在。

三賢位智慧可以到達『色不異空、空不異色』，見一切法皆是智慧，十地位以後可以到達『色即是空、空即是色』。『色、受、想、行、識』即是五蘊世間一切法，『空』是自性智慧。『色即是空，空即是色』是指五蘊世間一切法即是自性智慧所在，自性智慧所在即是五蘊法。

我們平時說『煩惱即菩提、生死即涅槃』是同樣道理。修行者在人天外道、二乘聲聞、權教別教行法時，需要遠離煩惱，心向菩提，要厭捨生死，欣樂涅槃。但是到大乘菩薩道種智行法階段，煩惱即是菩提、生死即是涅槃，煩惱菩提無二無別、生死涅槃皆是淨土。修行者是於南閻浮提一切法中，坐金剛座成就無上正覺。

十地位善知識住處與世尊成道處

十地位諸參的善知識住處皆是與世尊相關的世間處所，摩竭提國菩提場是世尊的成道處，迦毗羅衛是世尊的家鄉、嵐毗尼園是世尊的出生地、恆河兩岸是世尊的說法處。從大乘佛教的行法理論看來，這其中有兩個核心意義：

首先是從種性上說，修行者只有皈依佛、皈依法、皈依僧，皈依世尊的行法理論，依照世尊的行法示現，才能最終成就無上正覺。無上正覺非是人天外道、二乘聲聞、權教別教所能到達。十地位的十參處所皆與世尊相關，是世尊的故鄉，以及出生處、成道處、說法處，代表十地行法即是世尊所成就的行法，十方諸佛亦以此十地行法成就無上正覺。

第二是從行法處所上說，十地位在他化自在天摩尼寶藏殿演說，其成就處即是世間一切法中，是世尊的行法所到之處，並非世間一切法之外別有十地成就處。未來彌勒菩薩下生人間成就無上正覺，其下生處同樣是在此世間一切法中。乃至三世諸佛皆於此處成佛，非是別處。

十地位的十位善知識，除了第十地善知識是釋女瞿波，其他九位善知識都是神眾，甚至都是夜神。『神』代表生命中本具的力量，無影無形，至一切處一切法中自在無礙，非是世間人的覺知思惟可以到達。如《大乘起信論》所言，『離言說相、離名字相、離心緣相』。因為是世間法所不能到達，不可思議，所以稱作『神』。

『夜神』代表到達十地位的修行者智慧深密，能帶來光明驅除黑暗。同時，此種甚深隱秘智慧，非是小智慧者可以揣度、可以得見。根據過去善知識所說，九位夜神的名字皆是女相，亦代表十地位行法深入世間，是甚深智慧力所能生起。世間凡夫在黑暗中，不能分明見一切法，顛倒愚癡妄想分別，並且常常心懷恐怖不知所措。如果具備甚深智慧，即可在黑暗中見一切法，遠離顛倒夢想，一心安定，於一切法不生恐怖。

十地行法成就華嚴別教金剛種性

普光明殿《十地品》是在他化自在天宮摩尼寶藏殿演說，『他化自在天宮摩尼寶藏殿』即是《入法界品》中十地行法十位善知識所居住處。當修行者到達三賢位的金剛種性智慧地，眾生所處世間即是他化自在天宮摩尼寶藏殿，身心覺知一切法所在處，即是摩竭提國菩提場，即是嵐毗尼園、迦毗羅衛，即是世尊成就無上正覺，在世間演說無量法處。

普光明殿《十地品》中有解脫月菩薩三請金剛藏菩薩說十地法，代表修行者於此一切法中所能獲得的自在解脫清涼無垢，需要生起金剛藏菩薩的深密智慧，而此金剛智慧甚深難了，人天外道、聲聞權教所不能及。

人天外道、二乘聲聞、權教別教都是要出離一切世間，遠離一切世間，要異身、異時、異處才能獲得，而佛教金剛種性十地行法要在世間一切法中獲得，這是人天外道、聲聞權教等等種性所不能及的。所以才有解脫月菩薩『三請』金剛藏菩薩說法。

金剛種性成就的核心是自性智慧生起。同樣在世間一切法中，華嚴行法的修行者生起菩薩道種智行法，和人天外道、二乘聲聞、權教別教等等種性的眾生，即是十萬億佛土的距離。用佛經的語言來說，華嚴行者可以到那些種性的眾生中自在無礙，明瞭其思惟模式和行法模式。但是反過來，他們對華嚴行者的思惟和行法，則是如聾如啞了無所知，縱然與其身居同處，但是身心所受的報身世間，卻完全不相同。

大乘菩薩往詣人天種性、二乘聲聞、權教別教種性的眾生世間，隨緣出入自在無礙，在經典的語言即是剎那間飛來飛去，能遍往十方國土無有障礙。不同種性眾生所居住處即是十方國土。

上座部經典中常常說到目犍連尊者神通第一，而世尊說舍利弗尊者的智慧神通，是目犍連尊者連名字都聞所未聞，何況要到達那裡。同樣，華嚴經十地行法中修行者所具備的神通，就好像是舍利弗尊者的甚深智慧，遠不是人天外道、二乘聲聞等等種性所能到達，是甚深隱秘難知難見。十地位的諸參善知識即是說明這類深密智慧。

他化自在天亦是魔所居處

他化自在天是十方諸佛成道處，亦是魔所居住。魔所居處即是五蘊法世間所在處，是黑暗所在處。魔的力量作用在眼耳鼻舌身，通過前五識的作用，讓人生起貪、瞋、癡、慢、疑，以分別執著入生死法界。但是，同樣眼耳鼻舌身一切法，如果修行者能於此一切法中無所住無所著，能生起微細觀察和勝妙思惟，明瞭其體性顯相、因緣所生、流轉覺知等等，此眼耳鼻舌身所生一切法，亦皆是智慧種子。

佛教中說到『魔』，是指生起生死法的束縛，魔的作用是讓眾生入生死界，而說到『外道』，則是指邪知見。這兩個都需要修行者仔細對待，要能生起正知見和正思惟，以甚深智慧力才能降伏。

佛在他化自在天宮摩尼寶藏殿生起十地行法，也是告訴修行者，成就金剛種性，成就無上正覺，成就生命的自在解脫，正是在世間一切法中獲得，而不是要遠離世間一切法。如在《佛說阿彌陀經》中十方諸佛讚歎釋迦牟尼佛所言：

【釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土，五濁惡世，劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提。為諸眾生說是一切世間難信之法。】

佛陀是於娑婆國土五濁惡世得無上正覺後，『為諸眾生說是一切世間難信之法』。此難信之法即是指如何在娑婆世間成就無上正覺。

佛教畫像中，佛菩薩皆是坐蓮花之上。蓮花正是生長在污泥中，才顯得純淨無染。修行者也是一樣，正是在五濁惡世一切法中，成就無上正覺，才呈現出生命的自在解脫。佛陀在經典中常常告誡修行者，要在五蘊身一

切法中，以正觀察、正思惟和不間斷精進修行得以出離生死，而並非於五蘊身一切法之外，別有自在解脫，別有無上正覺。

善財童子五十三參的第四十一參，是於大寶蓮花上參初等覺位摩耶夫人。大寶蓮花是善財童子自所成就，童子受寶眼主城神、身眾神、善眼羅剎王三位善知識教，即見大寶蓮花從地湧出，摩耶夫人坐於其上。

修行者從初住位到十地位圓滿菩薩道種智行法；從得無生忍見多寶佛從地湧出，到得無生法忍見無量寶藏從地湧出；從破一念無明到破一念無明盡；從坐菩提樹下見自性地一切法，到坐菩提樹下成就法雲地菩薩；修行者從別教清淨世間回到一切法世間，到達等覺位普賢菩薩法界，此時世間一切法即是廣大蓮花。這個過程在華嚴經有非常準確詳細的行法理論和行法次第。

所以，如世親菩薩所言，一切菩薩將成正覺，皆於南閻浮提坐金剛座。此十地行法在他化自在天宮摩尼寶藏殿演說，與世親菩薩說法相同，和《佛說阿彌陀經》所演說的意義，亦無有差別。

五十三參中第十法雲地釋女瞿波

五十三參第十地位善知識是釋女瞿波，是佛陀做太子時的妃子，代表當修行者到達第十法雲地時，身心覺知的一切法、乃至一切世界的一切法，皆是無上正覺的圓滿守護和相伴。

十地位前面幾位善知識皆是神眾，其所居處摩竭提國菩提場、嵐毗尼園、迦毗羅衛，是佛陀的成道處、佛陀的出生處和故鄉。釋女瞿波不單是與佛陀生活處所相同，而且種性相同，相伴守護不相捨離。釋女瞿波是佛陀報身智慧在世間的圓滿呈現，修行者到達第十法雲地，即證得圓滿菩薩道種智行法。

但是要注意的是，第十法雲地只是華嚴經別教四智行法的灌頂位，並未到達真實的如來座前普賢菩薩法界，並未到達圓滿如來地一切智智。雖然釋女瞿波和佛陀種性相同，相伴守護不相捨離，但是與佛陀是不同的兩個人，一個是出世間圓滿智慧，一個是入世間慈悲行法。

如果把釋女瞿波和初等覺位摩耶夫人對比的話，則更能顯明別教成就模式和如來座前普賢菩薩法界成就模式的差別。

五十三參中初等覺位摩耶夫人

五十三參的第四十一參初等覺位善知識是佛陀的母親摩耶夫人，摩耶夫人代表世間一切法中出生佛陀、生起無上正覺的所有因素。此等因素不是一個兩個，而是無量無邊、無有窮盡，世間無有一法不能出生無上正覺，世間無有一法不是摩耶夫人。摩耶夫人即是代表此等因素。

如果比較摩耶夫人和釋女瞿波的話，摩耶夫人和佛陀不但種性相同、生活處所相同，他們的生命基因亦相同，代表同一體性無有差別。釋女瞿波和佛陀雖然生活在一起相伴守護，但是他們的生命基因不同。釋女瞿波與佛陀成親之後才在一起，代表修行者以智慧力所生起的入世間行法才是菩薩道種智行法，修行者到達第十地位，是成就別教菩薩金剛種性圓滿道種智行法。修行者報身智慧圓滿，世間一切法才是相伴守護、不相捨離。但是第十地位修行者，並未到達真實的如來座前普賢菩薩法界。正如文殊菩薩福城東大塔廟一會，大海中無量諸龍只有在聽聞文殊菩薩說法之後，才會發菩提心得不退轉。如果沒有文殊菩薩出善住樓閣往詣人間說無量法，大海中的無量龍眾，同樣還是在畜生道，無有出期。但是，儘管十萬諸龍發菩提心得不退轉，乃至到達別教金剛種性入滅盡定，亦並未到達如來座前無上正覺。

而摩耶夫人是出生無上正覺的因素，修行者到達等覺位摩耶夫人這一參，是到達圓滿法身世間，到達真實的如來座前普賢菩薩法界。法身世間在悉達多太子來到這個世間之前，在其尚未成就無上正覺之前就已經存在。悉達多太子成佛不成佛，摩耶夫人所代表的法身世間都是常住相。

修行者看待世間一切法亦是如此，我們看普光明殿十信位的《如來名號品》、《四聖諦品》即能明瞭，身心覺知的一切法，乃至一切世界的一切法，皆是如來法身世間，不論我們是不是修行者，是在哪一種性、哪一宗派、哪一位行法中，如來法身常住，世間相常住。但是，只有當修行者圓滿證得菩薩道種智，到達如來座前普賢菩薩法界，才能見到摩耶夫人，才能到達如來圓滿法身世間。

從普光明殿《十定品》看善財童子參初等覺位

普光明殿等覺位第一品《十定品》在演說等覺位行法模式時，有普眼菩薩於如來座前三請普賢菩薩而不見。『三請』是說這一位行法的特殊性，

等覺位行法不同於別教行法。我們從摩耶夫人這一參的經文亦能看出來這樣的意義。

《入法界品》中善財童子參訪摩耶夫人之前，有三位善知識出現：第一是寶眼主城神，教誨善財善於守護三十種心城；第二是蓮華法德及妙華光明身眾神，令善財得十種智慧眼；第三是守護菩薩法堂善眼羅剎王，教授善財十種法、十種三昧，令其親近善知識、常見善知識。

有了這樣三位善知識出現，才有善財童子在蓮花座上見到摩耶夫人。這三位善知識，第一是寶眼主城神，第二是令善財得智慧眼的身眾神，第三是善眼羅剎王，三位善知識皆與『眼』成就相關。與此處等覺位第一參相應的，即是普光明殿《十定品》中普眼菩薩三請普賢菩薩說法。

『眼』代表報身智慧入世間應用，明見一切法無有障礙。善財童子見三位善知識，成就三種『眼』功德，才得以見大寶蓮花從地湧出，摩耶夫人坐於其上。這和普光明殿等覺位《十定品》是同樣的說法模式。

善財童子參見摩耶夫人代表修行者要到達圓滿法身世間，到達等覺位如來座前普賢菩薩法界，需要見證世間一切法皆可出生無上正覺。如果於世間一切法還有所分別取捨，受一非餘得少為足，即不會到達如來座前，不會證得圓滿法身。

我們以前說過，人天外道、二乘聲聞、權教別教種性的修行者在化身世間，見一切法有生有滅，所以有分別取捨，是此非彼。當到達菩薩種性生起報身世間道種智行法，則見一切法即是有生無滅，一旦證得即不退轉。當進一步證到無生法忍得圓滿道種智行法，到達如來座前普賢菩薩法界，即到達無生無滅如來地法身世間的大涅槃地。

不過需要注意的是，說報身世間有生無滅、法身世間無生無滅，並非是指一切法顯相有無生滅，並不是說，修行者成就到報身世間、法身世間，一切法在顯相上沒有生滅，一切事物仿佛一張照片，永恆不變，而是指修行者自所證得的成就地是有生無滅和無生無滅。

比如說，修行者往生極樂世界得阿鞞跋致不退轉，並不是說極樂世界一切法只有生相沒有滅相，不是！有生相一定有滅相。極樂世界一切法顯相，同樣有生滅相。但是修行者所證得的報身居住處，梵行清淨，智慧增長，無有分別取著，無有惡法現前，一旦證得即不滅壞。

確切來說，證得報身世間成就不退的修行者即是得無生忍，到達華嚴行法的第七住位，證得的時候有一個生起相，自知自覺自所證量，這個報

身世間生起一旦證得，即不會再壞滅，不會再退轉。

這是第十法雲地釋女瞿波和初等覺位摩耶夫人二者之間的差別。

講義總結

到今天為止，我們用二十八單元給大家介紹了幾方面的內容：

第一是隋唐時期佛教在中國的發展情況，簡單介紹了鳩摩羅什和玄奘法師前後中國佛教宗派的發展，一些祖師大德的活動年代和主要思想。

第二是介紹了大乘經典解讀，包括法數和一些密法言說的內容。

第三是介紹了華嚴經的總體結構，包括菩提場會的六品經文結構、普光明殿三十二品經文的四個階段六位行法結構，還有《入法界品》三會結構等等，特別是通過經文勾索，着重給大家介紹了華嚴經三處十會經文結構所要表達的意義。

華嚴經是結構型的經典，和絕大部分的經典不同，這部經給修行者帶來的學習體驗，很難在其他經典的學習中獲得。如果大家能在這部經花上三五年的時間，勤奮踏實，徹底弄清華嚴行法理論和行法次第，要遠遠勝過在其他經典上的十年二十年、乃至於三五十年的工夫。因為沒有哪一部經典像華嚴經這樣，具備一切經典的演說模式。

如果真正肯花上三五年的工夫，或者長一點，五年八年的工夫，那麼走入其他經典，甚至走入三藏十二部，都不會迷失。哪一部經典，應該成就到怎樣的地步，都能看得清清楚楚。

非常感激大家拿出時間，我們能有機緣在一起學習這一部《大方廣佛華嚴經》。希望大家精進修法，早證菩提。

阿彌陀佛！感謝大家！

華嚴經三處十會經文結構

<table>
<tr><th colspan="4" rowspan="2">三處十會</th><th colspan="3">本體成就</th><th colspan="3">行法力用成就</th></tr>
<tr><th>佛</th><th>法</th><th>僧</th><th>佛</th><th>法</th><th>僧</th></tr>
<tr><td>第一處</td><td>菩提場</td><td>佛</td><td>如來地</td><td>世主妙嚴品</td><td>如來現相品</td><td>普賢三昧品</td><td>世界成就品</td><td>華藏世界品</td><td>毗盧遮那品</td></tr>
<tr><td rowspan="11">第二處</td><td rowspan="11">普光明殿</td><td rowspan="11">法</td><td>十信位</td><td>如來名號品</td><td>四聖諦品</td><td>光明覺品</td><td>菩薩問明品</td><td>淨行品</td><td>賢首品</td></tr>
<tr><td rowspan="4">四智行法</td><td>升須彌山頂品</td><td>須彌頂上偈讚品</td><td>十住品</td><td>梵行品</td><td>初發心功德品</td><td>明法品</td></tr>
<tr><td>升夜摩天宮品</td><td>夜摩宮中偈讚品</td><td>十行品</td><td colspan="3">十無盡藏品</td></tr>
<tr><td>升兜率天宮品</td><td>兜率宮中偈讚品</td><td>十迴向品</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="6">十地品</td></tr>
<tr><td>等覺位</td><td>十定品</td><td>十通品</td><td>十忍品</td><td>阿僧祇品</td><td>如來壽量品</td><td>菩薩住處品</td></tr>
<tr><td rowspan="2">妙覺位</td><td colspan="6">（綜合成就）</td></tr>
<tr><td colspan="2">佛不思議法品</td><td colspan="2">如來十身相海品</td><td colspan="2">如來隨好光明功德品</td></tr>
<tr><td rowspan="3">如來地</td><td colspan="6">普賢行品</td></tr>
<tr><td colspan="6">如來出現品</td></tr>
<tr><td colspan="6">離世間品</td></tr>
<tr><td rowspan="3">第三處</td><td rowspan="3">入法界</td><td rowspan="3">僧</td><td>佛</td><td colspan="6">世尊室羅筏國逝多林本會</td></tr>
<tr><td>法</td><td colspan="6">文殊菩薩福城東大塔廟會</td></tr>
<tr><td>僧</td><td colspan="6">善財童子五十三參入法界會</td></tr>
</table>

華嚴經行法理論和行法次第

	凡夫種性	二乘聲聞 權教別教	華嚴經十信位 一切法總相 即毗盧遮那佛 即阿彌陀佛總相	華嚴經四智行法 一切法別相，十方一切佛即阿彌陀佛別相				等覺位 總相、別相 圓滿，到達 如來座前	如來地 總相、別相 圓滿，到達 如來座內
				十住	十行	十迴向	十地		
所在世間	八識世間	八識世間即共法別教世間	八識共法世間，及五蘊身六入處不共法世間	華嚴經不共法別教世間：即世間而離世間				華藏世界 普賢菩薩法界	
生命所住	染著世間	極樂世界 凡聖同居土、方便有餘土		極樂世界實報莊嚴土				極樂世界常寂光土	
生命所住	五蘊法為地	世間清淨，別教黃金為地		出世間清淨 黃金為地		出世間清淨 別教金剛為地		普光明殿金剛為地	
一切法總相	根本無明	不證根本智	根本智所生一切法 毗盧遮那佛菩提場 普光明殿文殊菩薩	菩薩道種智行法：不離根本智、不離一切法總相 （不離菩提場、不離普光明殿、不離身心覺知一切法）				毗盧遮那如來藏身三昧 一切世界一切法	
一切法別相 顯現	一念無明	止觀行法	根本智一切法：十首菩薩雲集普光明殿。差別智：五蘊身一切法	入阿鞞跋致地 得無生忍 破一念無明	正知見正思惟 道種生起	明瞭道種智 生起道種智行法	八地證無生法忍，破一念無明盡，即道種智行法成就	一切種智	
一切法別相 行法	世間法	出離一切法	明瞭一切法總相、別相，及行法理論和行法次第	菩薩無量方便三昧	菩薩善思惟三昧	菩薩智慧光三昧	菩薩大智慧光明三昧	無功用行 破根本無明 行法	破根本無明
經典演說	業力所成 須彌山 一切法	依須彌山共法世間別教行法所成一切法	自性根本智所成 如來地一切法 須彌山一切法	到達須彌山頂妙勝殿，一切法即是楞伽山、妙峰山。	到達夜摩天宮寶莊嚴殿，一切法即是輪圍山。	到達兜率天宮一切妙寶所莊嚴殿，一切法即是普陀山。	到達他化自在天宮摩尼寶藏殿，一切法即是龍宮。	到達普光明殿 生起華藏世界海中一切世界 一切眾生界的一切法	

*二乘聲聞、權教別教修行者之三賢位即到達華嚴行法之十信位，其登地位即到達華嚴行法之初住位。隨不同行法理論，所言世間、生命所住、一切法總相、別相等等演說亦不相同。

三 世 一 切 諸 如 來

最 勝 菩 提 諸 行 願

我 皆 供 養 圓 滿 修

以 普 賢 行 悟 菩 提

——《華嚴經普賢菩薩行願品》



南無護法韋陀尊天菩薩

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者迴向偈曰

願以此功德　消除宿現業　增長諸福慧　圓成勝善根
所有刀兵劫　及與饑饉等　悉皆盡消除　人各習禮讓
讀誦受持人　輾轉流通者　現眷咸安樂　先亡獲超升
風雨常調順　人民悉康寧　法界諸含識　同證無上道

